به نام خداوند جان آفرین
حکیم سخن در زبان آفرین

شکّر شکن شوند همه طوطیان هند
زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود



فصلنامهٔ فرهنگ و زبان و ادب فارسی
شمارهٔ ۳۱، پائیز ۱۳۸٤

ویژهٔ مجموعهٔ مقالات همایش
نقش ادبیّات عرفانی فارسی در ایجاد اخوّت جهانی

تهیه و انتشار *قند پارسی* کوششی است به قصد ارائه‌ی آرای استادان و پژوهشگران هند و بعضاً ایران در معرّفی و نقد آثار نگاشته شده به زبان فاخر فارسی از گذشته تا کنون و شرح احوال ادیبان و فرهیختگان و دیگر پدیدآورندگان این آثار، به ویژه در هند.

آراء و نظرهای مندرج در مقاله‌ها ضرورتاً بیانگر رأی و نظر رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران نیست.
شورای نویسندگان در ویرایش مقالات آزاد است.

مرکز تحقیقات فارسی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران
دهلی‌نو



فصلنامهٔ فرهنگ و زبان و ادب فارسی

شمارهٔ ۳۱، پائیز ۱۳۸۴

....

ویژهٔ مجموعهٔ مقالات همایش

نقش ادبیّات عرفانی فارسی در ایجاد اخوّت جهانی

خوشنویسی عنوان : کاوهٔ اخوین

طرّاحی جلد : مجید احمدی و عایشه فوزیه

حروفچینی و صفحه‌آرایی : عبدالرّحمٰن قریشی

چاپ و صحّافی : آ.اس. تایپ‌ستر، چاندنی چوک، دهلی ۱۱۰۰۰٦

نشانی : شمارهٔ ۱۸، تلک مارگ، دهلی‌نو ۱۱۰۰۰۱

تلفن : ٤-۲۳۳۸۳۲۳۲، دورنگار : ۲۳۳۸۷٥٤۷

qandeparsi@iranhouseindia.com

http://www.iranhouseindia.com

فهرست

یادداشتِ سردبیر

از آنجا که عنصرناب و مایهٔ اصلی عرفان از اعماق روح مشترک انسان‌ها سر برآورده و به بالندگی و رشد رسیده است، لاجرم رویکرد اساسی عرفان بر معرفت حقّ‌متعال استوار است. به بیان دیگر بشر همواره‌خواهان و مشتاق یگانگی، یکتایی و حقیقت‌جویی نسبت به ذات احدیّت بوده و در ساحت انسانیّت به همدلی و هم‌جهتی و هم‌زیستی گرایش دارد. از این روست که هرگاه انسان‌ها با یکدیگر یعنی با خویشتن مشترک خود با تفاهم و رفق و مدارا رفتار نموده، حیاتی سرشار از صلح و صفا و آرامش پیداکرده‌اند و هر زمان دچار تعصّب، تفرّق و تخاصم شده‌اند کارشان به جنگ و جدال و جدایی منجرگردیده است.

ادبیّات عرفانی حماسه‌ای است پرشکوه که زیبایی انسان‌ها را در وحدت‌طلبی، همدلی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز نشان می‌دهد که سیمرغ‌وار با همّت عالی و عزم راسخ با همدیگر متّحد شده‌اند تا در سیر و سلوک بی‌وقفه و تکاپوی مداوم خود سختی‌ها و دشواری‌های راه را پشت سرنهاده و با طی مراحل و منازل مختلف به مقام دیدار مقصداعلی و معشوق کل نایل گردند.

این امر سرنوشت ساز و تعیین‌کننده که هدف‌غایی انسان‌ها را رقم می‌زند سبب شد، همایشی بین‌المللی در آذرماه سال ۱۳۸۳ برابر با نوامبر ۲۰۰٤ میلادی تحت عنوان: «نقش ادبیّات عرفانی فارسی در ایجاد اخوّت جهانی» در بخش فارسی دانشگاه دهلی با همکاری رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران برگزار شود و اساتید زبان و ادب فارسی و اندیشمندان و دردمندانِ اهل دل با الهام از آموزه‌های ارزندهٔ اسلام که منادی وحدت انسان‌هاست از جنبه‌های گوناگون به این موضوع اساسی که جوهرهٔ انسانیّت را پدیدآورده است بپردازند.

مرکز تحقیقات فارسی نیز خوشوقت است که شمارهٔ ۳۱ فصلنامهٔ خود را به عرضه مقالات مربوط به این همایش اختصاص داده و امیدوار است که مورد پسند خوانندگان محترم قرارگیرد، ان‌شاءالله.

الهام قدسی

سیّد امیر حسن عابدی *

عرفات‌العارفین مشتمل بر دو جلد ضخیم در مرکز میکروفیلم نور مستقر در خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو، موجود است. نام مؤلّف این کتاب که به سلسلهٔ قادریه تعلّق دارد، جمال‌الدّین ابوالفضل محمّد بایزید هندی قادری است. از نه تا بیست و یک سالگی در خدمت پیر و مرشد خود، زبدةالصّالحین، قدوةالسّالکین، حجّةالعارفین، قطب‌العالم، شیخ شیوخ‌العالم، نصیرالدّین ابی‌نصر بندگی حضرت شیخ بهاءالدّین نتهن قادری ماند.

مؤلّف این کتاب را در عهد اورنگ‌زیب، وقتی که از کابل برگشت نوشت. کتابت این نسخه در جمادی‌الاخر ۱۱۰۰ ه/۱٦٨٩ م تمام شد. ممکن است که در این زمان تألیف این کتاب تمام شده باشد، و این در عهد اورنگ‌زیب است. کسی که این کتاب را می‌خواند، به علم و دانش پیر و مرشد وی پی می‌برد و این هم برایش معلوم می‌شود که وی تا چه اندازه به زبان عربی و فارسی و نیز در علم عرفان و تصوّف تسلّط داشته است.

علاوه بر *قرآن* و حدیث، در این تألیف حالات و واقعات و اقوال بی‌شماری از صوفیان کرام است. مؤلّف در نثر فارسی دارای درجهٔ بلندی بود. نثرش بسیار ساده، ولی مضامین بی‌حد عمیق هستند. برای نمونه عبارت ذیل را ملاحظه بفرمایید:

"یکی بر مناجات ایستاده، یکی به خرابات افتاده؛ یکی به کعبه روانست، یکی به کنشت دوانست؛ یکی جز خورد و خواب نداند، یکی جز حرف و کتاب

---

* استاد ممتاز بازنشستهٔ فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

نداند؛ یکی در خیر خلق نشسته، یکی بر شرّ آن کمربسته. فی الجمله یکی دزد، یکی پاسبانست؛ یکی در ستوه، یکی شادمانست"[۱].

در این کتاب بسیاری حکایات و روایات مربوط به هند وجود دارند که ترجمان تهذیب و تمدّن ما هستند. فقط در این‌جا به چند نمونه اشاره می‌شود:

"ملک محمود گجراتی عفیفه نام دختری داشت..."[۲]

"شاه عالم نام، مرزبان دهلی بود"[۳].

"حقیر را مدّتی قسمت در بداون داشت"[۴].

"در شهر دهلی، زنی را بچه از سفارش بردند..."[۵]

"محمّد صالح نام جوانی در دهلی کهنه وطن داشت..."[۶]

"پنج نفر لشکری از دهلی به گوجرات [گجرات] رفتند..."[۷]

در این تألیف علاوه بر نثر، قطعات و رباعیات فراوانی آورده شده که مؤلّف آنها را الهام قدسی گفته است. معلوم می‌شود که مؤلّف غزل و قصیده نمی‌گفت بلکه فکرهای صوفیانه و عارفانه را در قطعات و رباعیات خود بیان می‌نمود.

به طور نمونه چند قطعه و رباعی نقل می‌شود:

ص ٤:

منم که نخل تو اندر نهاد تو دارم — چرا چو تخم معطل فتاده‌ای معذور
برآ ز خاک خرابی و دست و پا بر زن — که عالم از سر شاخ تو می‌شود معمور

ص ۷:

دم فراق مزن کم که آه و نالهٔ تو — حریم را ز مرا اینهمه در و بام است
مگو ز وصل که مسمار گردد این در و بام — ز خانه‌ای که برافتد خداش ناکام است

---

۱. ص ۹۹.
۲. ص ۸۹۹.
۳. ص ۹۳۰.
۴. ص ۱۰۳۲.
۵. ص ۱۱۲۷.
۶. ص ۱۲٦۷.
۷. ص ۱۲۹۵.

ص ۹:

ازیـن کلام و تـکلّم کـه محرمـــان مـــرا ز لوح مکتب مـن جـسـته بـر زبـان آیـــد
ز بحر لطف من است آنکه از زبان سحاب چـو قـطرهـای درر شـاد و شـایگان آیـد

ص ١٦:

ای پای گشاده تا به کویم گذری ای چشم نهاده تا بـرویم نگـری
از جزو خـودم نخسـت آگاهی ده آنگاه به کلّ مـن سـراغی ببـری

ص ۲۷:

خواهی که ترا به خود برافرازم مـن وز تو به خودی خود در انبـازم مـن
چون نغمه شود به خلق من راه ببر چون تو به تو درسازم و برسازم من

ص ۳۷:

در حـضرت مـن کـه تنگبـار نظـر اسـت این صوت و سخن را نه مجال گذر است
آن را که بخواهـم که برم سـوی خودش ایـن خطـره میـان مـن و او راه بـر است

ص ۵۲:

منم که فیض مرا جز به بنده راهی نیـست به عجز او به جزم هیچ عذرخواهی نیـست
چرا به دسـت کـرم بنـده را نگیـرم دسـت که جز منش به جهان هیچ دستگاهی نیـست

ص ۹:

ای جسته نشان از آنکه حق‌دان باشـی شایـستهٔ جلـوه‌گـاه سـبحان باشـی
در عـلم وجـود و رسـم ایمای شـهود اول بـنـمـود حـق انســـان باشــــی

ص ١٣٤:

ترا زان کرده‌ام با خویش محـرم که دیـد من ز چشـمت برنیـاید
مگو با کوچـه گرچه بی‌زبانسـت که آنهـم کاقـد و دم پرگشـایـد

ص ١٦٦:

خـواهی که ترا به خلـق تعظـیم کنـــم اوصـاف خـود از بهـر تـو تعلـیم کـنم
تو حاصل خود به خلق من قسمت کن مـن نعمـت خود را به تو تقسـیم کنـم

ص ۲۱۸:

ای آن‌که ترا آب زلال است بـه جـام بر هر که بـود تـشنه بریـزی در کـام
آن را کـه حیاتـش به دم آب تو بـود خود را مده از دست که این آب حرام

ص ۲۳۰:

خواهی که ترا به ملک خود شاد کنم   در کون و مکان نقش تـو آبـاد کـنم
از لـذّت دنـیـا همـه دیـدی برخیـز   تا دولـت دیـن بـخشـم و آزاد کـنم

الهام قدسی

ترا به مکتب نو عقل پیر تعلـیم اسـت   ازو بخوان که ز حرف تو بر زمین نرود
وگـر زبـان تو آگـه نشـد ز تعـبیـرش   کمین‌تر اسـت معـلّم دران کمین نرود

*

ترا که چشم به گوش و زبان به چشم تو نیست
بگو به قطـره که دریاست زانکه قطـرهٔ اوسـت
اگـرچـه بـیـخ ز تـخـم آورد ولـی تـو بـبـیـن
که نخـل کلیه هسـت و تـخـم جـزوه اوسـت

*

هـشدار دریــن قــدم هــوش فــرازن   کان ره که به مستی برود راه عوام است
مسـتی که رود در ره از آن هیـچ نبیـند   از راه و سـرچاه که می‌بـود کدام اسـت

*

چـو دور چـرخ بـه مـردم نمایـد از مـردم   روا بود چو ببیـنی که چرخ درنـظر اسـت
ولی چو دور فلـک را بـه دیـده‌ور گـویی   تو خود بگو که چگونه فلک به دیده‌ور است

ص ۷:

بس که در باغ و راغ گردیدی   لــب ســرای بستانــست؟
بـاش تــا آیــم از ره دیــدار   بـه تمـاشـای باغ خـنـدانـت

ص ۷۲۱:

حقیقت من و عالم به قول آن دگران   چگونه راست نماید که دیده‌ور است
مـرو به قـول کسـان نـاقـص صـنـم   ترا در آن چه بگوید محمّدم سند است

ص ۷۲۲:

تـرا ز غرفـهٔ جنّـت چـو حـور بنماینـد   بگــو چگونــه ز دیــدار ار تــوانی گفــت
چو خود عبادت خود را به خود کنی تکرار   از آنـچه گفـته‌ای اوّل دگر نـدانی گفـت

*

چو فکر شاد و غم از هستی تو بیـرون رفـت نمـاند در تـو ازیـن ننگ و نـام و نـشـان
به خود تو زنده شـدی گر ز خلق وارسـتی ولی ز خلق بمـردی چو زر به خاک نـهان

ص ۷۳۷:

تـرا چـو کـوه بیایـد جـواهر انـدر کـان چه حاجت‌ست وگرنه چو سنگ بنـشینی
چو باد رو به چمن‌ها که بشکفد گل گل غبار تیـره مشـو گر همـه شـهرها بینی

*

مشـو مرهون هر صـورت که او را بـــود پـــر روی او را روی آدم
بسـا آدم که با حیوانـش خـو کرد بـــود حـیـــوان ولـی در روی آدم

ص ۷۲۱:

این داد که با اهل عقل باختـه‌ام مپسند که از سهو خود انداخته‌ام
آیینهٔ غیـرت اسـت بر اهل نظـر کز به هر تجارب ... ساخـته‌ام

ص ۷۲۸:

مگو نیاخن هر کس که پشت من بخراش
به عشـوهٔ دم آدم کـه آب یک نیل اسـت
بـخـوان ز دفـتـر ایّـام قـصّـــهٔ قـابـیـل
بروی صبح که هر دم ز خون هابیل است

ص ۷۵۱:

طمع چه داری از آن سنگ کان دهـد آتـش کـه لعـل آتـشی از کـان آن بـرون آیـد
ز آدمـی که درو جـز سـگالش بـد نیسـت برون گریز گرت همـچو خـون درون آیـد

ص ۷۹۸:

بـرون بـرای ازیـن زنـدگان مـرده درون به چشم‌شان بنگر گر درون همه کـور اسـت
ز کورگاه چـنیـن زنـدگان سـبک برخـیـز که نفس زندهٔ شان روح مرده را کور است

ص ۷٦۱:

دولت دنیا و دین در من و تو حیله‌ایست گر نـظر من تـرا در چپ و راست افگند
... راه شـــد زنـــده و جـــاویـــــدان در من و تو جبرئیـل بال نـظر کم زنـد

ص ۷۸۱:

ترا که باد تعلّق همی زند چپ و راسـت کجـا بـه سـوی مـن آرد ره تـرا منـزل
سفـینه‌ای کـه بـرد بـاد برخـلاف زنـد کجا برد تن خـود را به شوشـهٔ سـاحل

ص ۷۸٦:

لباس عاریت از بهر آن کنی بر تن / که چشم خلق برون تو محترم داند
چرا نه... اوصاف من به خود پوشی / که دید من به جمال تو نقش خود داند

ص ۷۸۸:

جهان و کارِ جهان را که یک نظر دیدی
بس است با زن آن را که مرد خود کام است
ترا که مرغ دل اندر هوای من پرزد
مریز بر سر در دانه کان همه دام است

ص ۷۹٦:

نه کافر گویمش کو روی ما را / به چشم خویش بر خود باز بیند
ولی کافر بود امروز و فردا / که ما را بیند و نابین نشیند

ص ۸۳۰:

گرت هواست که معشوقه در برت گیرد / نخست تختهٔ تن پیرهن باید کرد
چو باده از لب لعلش گر آرزو داری / چو شاخ از قلم اول ز تن باید کرد

ص ۸۱۷:

ترا چو رنجه شود دست و پا ازین حرکات
به خواب خوش بنشان تا دمی بیا ساید
ندیده‌ای که به خواب اندرون ز غصّه و غم
از آنچه در تو عیان بود هیچ ننماید

ص ۸۲۹:

ندیم خاص ترا گر به گل خورد انگشت / به کفش تو نزند تا بشوید از خاکش
حیات نیست که آلوده با چنین اخلاط / قدم به روی من آری نمی‌کنی پاکش

یکجا قطعهٔ خود را الهام غیبی هم گفته است.

الهام غیبی (٤۰۸)

هر کرا جز منش نباشد کس / گر منش ننگرم روانه بود
و آن‌که بی‌من به زور خود نازد / که منش بنگرم سزا نبود

علاوه بر الهام غیبی یا الهام قدسی، قطعات و رباعیات ذیل از شعرای دیگر نیز نقل شده است که اسم و تخلّص آنها در تذکره‌ها پیدا نمی‌شود.

الحاج (۳۳۵)

یـا رب چـه کـنم کجـا نـشینم   کز هر طرفم هراس و خوف‌ست
در حصن پناه خود نشـانم کانجا   همـه امن و قـرب و طوفسـت

حال (٤۰۲)

با آن‌که وجیه من جمال اسـت   آراسته‌تر به خطّ و خـال اسـت
گر بنگـردم همـه کمـال است   ورنه خط من به من زوال است

ص ۵۱۷:

بدان خدای که از امـر خـود نـشاند مـرا   به تخت سلطنت آخـر بـه دسـت امیـدم
اگر به هر سر مو بی‌سنان کشـد دشـمن   به موی سر نکسـوفد ز قرص خورشیدم

ص ۵۱۸:

تـنم کـه بـر درِ او حلقـۀ مقـیم افتـاد   کجا برد که مرا جز درش پنـاهی نیـست
به هر قدم که زنم دست، زوست بر دستم   به از امـید عطایـش مـرا گواهـی نیسـت

ص ۵۳۹:

ای کاش خار صدره در راه من نشانند   کز پای من چو مویم از هر بدن برآید
دانم که صبح آخر در گلشن عطایش   از پای تا سـر من خود نسـترن برآید

ضمیر (۳۳۰)

ای دریغـا که مـلک و مـال مرا   بـاز دادنـد و مـن نـه بـرداریم
چون غریبـم کـه با همـه امـید   خود به گـردآوریـم و بگذاریـم

ص ۳۳۲:

آن خواجه که پروای بدو نیک منش نیـست   گر باز نبیند سوی ما سـخت وبـال اسـت
ماهی صفـت ار در طلبـم ز آتـش جوعی   او را چه غـم آید که خداوند خیـال اسـت

ص ۳۲٤:

خوشم به زندگی سخت از آنکه چون نـشتر   ز خون من خورد و رنـج تـن ز مـن ببـرد
چرا نترسم از آن دایه‌ای کـه چـون گفتـار   به شیر قاتل خـود جـان مـن ز تـن ببـرد

ص ٤٦٧:

نماز و روزه که در ملک ماست گنج امید حـصار و ورد و تـلاوت زدم نگهبـانش
چـرا نـترسـم از آن رانـدهٔ ازل شـیطان کـه بـا وجـود نـگهبان برد به پنـهانش

ص ٤٧٢:

در صدقه و خیرات از آن دست فرازم تا فرشهٔ فردوس بود پـای بـر سـتم
او حور عـوض حسـنه بهشـتم ندهد ترسـم که رود حسـنهٔ ما نیز ز دستم

ص ٤٧٤:

آن خواجه که بینای همه نیک و بد ماست چونـش نشـوم بنده که بر مـن نگرانسـت
او حاضر و من غایب ازو چون نخورد خون این دیـدهٔ شـوریـده که سـوی دگرانسـت

طالب (۱۳۱)

ای وای که تخـم بد سراسر کشتیم از خـار جفـا به خـود برابر کـشـتیم
گفتم به تن زمین است این کاشتنم دانستم از آن جمع که تن درکشتیم

عجز (۹۲۳)

آن را که بود پای به پـای حجـرش آن را که بود دست به دست دگرش
آن را که به چشم او نباشـد اثـرش جز عجز که یارد که بود چاره‌گرش

مالی (۹۲۰)

فـدای بـاد صـبایم کـه بـر مـن خـاکی رسید و بـرد و بـه دامـان دلربـا انـداخت
چـه شـکر گویمـت ای طـالع همـایونم که زلف چون تومهی را به دست ما انـداخت

نظیر (۸۶۲)

مرا که نشئه مردی به ریش و دستار است چـرا چـو زن بـه ردای صـلاح در پوشـم
هراس مرگ خورد زن که تن دهد در صلح مرا چـه ترس چـرا نه به مرگ گر جوشـم

نیاز (۱٦٤)

ز ابر لطف تو یارب به قطره نتوان گفـت اگرچه هر سر مویم دو صـد زبـان باشـد
ز قعر خاک کشیدی و مانده‌ایم بر تخـت چنانکه چتـر سـحابم بـه سـایبان باشـد

ص ۲٦۸:

یارب چو رضایت [همـه] بهبـود مـن اسـت سـودای قضایـت همـه در بود من اسـت
دسـتی که بـه سـودای مـن آرد نقصـان بر من مدهـش که آتـش و دود من است

ص ۲۷۰:

تا منـم موی و تنـم خانـه و دفتـر باشـد چون تویی دفتر و خامه همه کمتـر باشـد
کیستم جز سر وهمـی و همه ترس حساب همـه تو باش که دفـتر همـه ابتـر باشـد

ص ۲۷۹:

یـارب بـه درت روی ســلامت دارم از کـــرده و نـــاکرده نـــدامت دارم
بگـذر از مـن آنچـه به غفـلت بـودم بپذیر به خود زانچه رو به قیامت دارم

ص ٤۱۲:

تا چند به هر کوچه به گردیم چو اعمی تا چند به هر سنگ سیه دیـده بـساییم
یـارب بنمـا سرقـه مطلـوب کـه قایـم بنـشینـم و در کعـبهٔ مقصـود درآییـم

در پایان از دکتر مهدی خواجه‌پیری، مدیر مرکز نور میکروفیلم تشکّر می‌کنم که برای من زمینه‌ای فراهم کردند تا این نسخه را مطالعه کنم.

ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه امام خمینی(ره) و مهاتما گاندی

سیّد باقر ابطحی *

به نام خداوند جـان آفـرین   حکیم سخن در زبان آفرین

اساساً این یک واقعیّت به اثبات رسیده تاریخی است که شخصیّت‌های برجسته و افراد بلندمرتبه‌ای که توانسته‌اند در عالی‌ترین مقام اجتماعی، جمعیّت‌های انبوهی را رهبری کنند و دل‌های بسیاری را به سوی خود شیفته و جذب نمایند و در طی سالیانی دراز بر اندیشه و روح قشرهای وسیعی از مردم حاکمیّت کامل و جامع‌الاطراف پیداکنند طبعاً بایستی صبغهٔ کلامشان از مایه‌های ارزشمند و عمیق انسانی برخوردار بوده و محتوای سخن و پیام‌شان نه از روی مصلحت بینی‌های ظاهری و یا ملاحظات زودگذر سطحی بلکه از سردرد و عشق و دلسوزی و مبتنی بر عمق باورهای راستین انسان‌ها برخاسته باشد

به مصداق آنکه، سخن کز دل برآید لاجرم بر دل نشیند

چنان‌که شخصیّت‌های اصیلی که جاذّبیّت و مقبولیّت فراشمولی کسب کرده‌اند، یقیناً آراسته به فضایل اخلاقی و دارای مکارم عالی بشری بوده و هستند که موجب گردیده است انسان‌ها این چنین شیفته شخصیّت آنها شوند. ایمان، معنویّت، صداقت و صمیمیّت هم‌چنین صراحت، قاطعیّت، شجاعت و تصمیم‌گیری به موقع و توأم با ذکاوت و شناخت مرزهای دوستی واقعی از عداوت، و نیز صبر و مقاومت تا سرحد فداشدن کامل در شمار ویژگی‌ها و خصایصی است که رهبران حقیقی انسان‌ها در طول تاریخ از خود نشان داده‌اند. در غیر این صورت چه بسیار زمامداران خودکامه و حاکمان

---

* سرپرست مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو.

ستم پیشه‌ای که با اتکا به زور و تیغ و سرنیزه و یا متوسل شدن به حیله‌های مردم فریب چند روزی بر تخت قدرت تکیه‌زده و حکومتی را به ناحق تصاحب کرده و با انجام کارهای سطحی و فریبنده بر عدّه‌ای سلطه و حاکمیّت راندند، لکن به مرور زمان و گذشت ایّام چون عدم صداقت و نداشتن اصالت این قبیل زمامداران بر مردم آشکارگردید و نقاب تزویر از چهره‌شان کنار رفت از همان زمان، زوال حکومت و پرچیده شدن بساط قدرتشان نیز آغاز شد.

البتّه شک نیست مقام پیشوایی حقیقی و رهبری جاودانه انسان‌ها برای همیشه و در میان تمام نسل‌ها در درجهٔ نخست متعلّق به پیامبران الهی و صاحبان وحی ربّانی بوده و خواهد بود. زیرا از آغاز تاریخ بشری تاکنون هیچ یک از رهبران و پیشوایان در فراخنای زمان و در پهنه گستردهٔ جهان هم‌چون پیامبران الهی پیرو و مرید نداشته و مردم دنیا این چنین مؤمنانه و از روی خلوص قلبی و اعماق باطن مطیع و رهرو دستورات و رهنمودهای این رجال صاحب شریعت نبوده‌اند. در مرحلهٔ بعد از انبیا مقام رهبری متعلّق به آن دسته از افرادی بوده است که به میزان ظرفیت‌های روحی و صلاحیت‌های اخلاقی و داشتن فضایل انسانی در همین مسیر پیامبران الهی سیر و سلوک داشته‌اند.

به طور کلّی موضوع دارا شدن ارزش‌های اخلاقی و متّصف شدن به صفات عالیه انسانی آن‌چنان اهمیّت به سزایی دارد که یکی از مهم‌ترین اهداف اساسی برگزیدگان آسمانی و مبعوثان صاحب رسالت الهی به کمال رساندن و شکوفا ساختن خصایل و خلقیاتی بوده است که ریشه در فطرت و نهاد انسان‌ها دارند. چنان‌که پیامبر اسلام صلّی الله علیه وسلّم هدف از بعثت خود را این‌گونه بیان می‌فرماید که: «بُعثتُ لأُتَمِّمَ مَکارِمَ الاخلاق» یعنی ـ من مبعوث و برگزیده شده‌ام تا مکارم و فضایل اخلاقی را کامل گردانم. بدیهی است که در *قرآن* مجید به منظور تحسین و ستایش پیامبر عظیم‌الشأن اسلام خداوند می‌فرماید: «انّك لعلی خلقٍ عظیم» [۱] ـ ای پیامبر ما تو از نظر خلق در مرتبه بسیار بلندی قرارداری.

---

۱. قلم (٦٨)، آیه ٤.

بر همین مبنی هر کس بتواند به هر اندازهٔ اخلاق انسان‌ها را تعالی بخشد و در جهت شایسته و غایت مطلوب پرورش دهد به همان میزان شایستگی و لیاقت بیشتری را برای کسب رهبری آنها خواهد داشت. زیرا ارزش‌های عام و مشترک انسانی وقتی محقّق می‌گردند که همه انسان‌ها از رشد اخلاقی کامل برخوردار باشند. امّا ارزش‌هایی که صرفاً میان ملّت‌ها مرزبندی ایجاد کنند و نیز افتخاراتی که برای یک ملّت، مطلوب و مستحسن تلقّی گردیده و برای ملّت دیگر، نامطلوب و ناپسند جلوه کند نظیر برتری جویی‌های سیاسی و اقتصادی و تمایلات ناسیونالیستی افراطی و غیرمعقول و هم‌چنین تفاخر به نژادپرستی که اوهامی است، شیطانی و ناشی از اندیشه‌های پلید نفسانی که ظلم و تبعیض و تحقیر و کشتارهای وحشیانه را به دنبال داشته است هر چند هم که این نظریات به ظاهر موجه و آراسته جلوه‌گر شوند، در حقیقت بر این نوع اندیشه‌ها هیچ معنا و ارزشی مترتب نیست و نمی‌توانند صفت عام و مشترک پیدا کنند.

تقیّد به معنویت، داشتن ارتباط با مبدأ عالم، احترام به اعتقادات راستین مردم، پای‌بندی به عدالت، دفاع از مظلوم، مبارزه برای دفع تجاوز تصمیم برای ریشه‌کن ساختن فقر و جهل و فساد از هر کجا و از هر کس، ارزش‌های عام و فراشمولی هستند که هم خود آراسته به این فضایل و ارزش‌های عام انسانی هستند و هم تمامی انسان‌ها را به کسب این صفات فرامی‌خوانند.

مهاتما گاندی که توانست مقام رهبری میلیون‌ها انسان را در سرزمین هند به دست‌گیرد و محبوبیت بی‌نظیری در میان دل‌های شیفته و بی‌قرار مردم خود پیدا کند، به طوری که حتّی شعاع شخصیّت و صیت شهرت‌اش از مرزهای وسیع هند فراتر رفته و بسیاری از مردم جهان را به اعجاب و تحسین وادار ساخت و از این مهم‌تر دشمنی که برای نیل به اغراض شوم استعماری خود و استثمار و بهره‌کشی از مواهب طبیعی و خداداد مردم هند از هیچ‌گونه بی‌حرمتی و هتاکی و چپاول و غارت و اهانت نسبت به آنها و سرزمین‌شان فروگذاری ننمود وقتی در برابر عظمت شخصیّت گاندی که گویی همه ملّت شبه‌قارهٔ هند یکجا در وجود وی تجلّی یافته بود روبرو گردید سرانجام ناچار به عجز و ناتوانی خود اعتراف نموده و درپیش چشم جهانیان با سرافکندگی تمام شکست خود را اعلام کرد و از خاک هند مفتضحانه گریخت. اساساً فلسفهٔ مبارزهٔ

گاندی که بر مبنای اهیمسا (Ahimsa) یا عدم خشونت شکل‌گرفت بیانگر روح مسالمت‌جو و خوی نرمش طلبی بود که در باطن وی موج می‌زد و چون عنصری متعهد و شخصیّتی آزاده داشت از همین گرایش عمیق به عنوان یک سلاح نیرومند در نیل به اهداف استقلال‌طلبانه و مبارزات ضداستعماری خود بسیار سود جست. چنان‌که خود تصریح می‌دارد:

"اصل عدم خشونت ایجاب می‌کند که از هر نوع بهره‌کشی و استثمار خودداری شود"[۱].

در واقع گاندی طی کسب تجارب روحی خود به این اعتقاد جازم رسیده بود که نرمش به معنای ترس و سازشکاری ذلّت‌آور نیست بلکه عدم خشونت یا عدم تعرّض و تشدّد ظاهری وقتی به صورت یک مقاومت جدّی در برابر خصم قرارگیرد با توجّه به این که شرایط نابرابر دفاعی وجود دارد به مراتب سلاحی برنده‌تر از شمشیر و تیغ است.

گاندی در همین زمینه می‌گوید:

"عدم خشونت، خودداری از مبارزات واقعی بر ضد فساد نیست بلکه برعکس در تصوّر من عدم خشونت برای مبارزه با فساد و بدی خیلی مثبت‌تر و واقعی‌تر از اعمال انتقام جویانه است. من همواره مقاومت و مخالفت روحانی و اخلاقی با اعمال خلاف اخلاق را درنظر می‌آورم و همیشه در صدد آن هستم که لبهٔ شمشیر ظالم جبّار را کند و بی‌اثر سازم. امّا نه از راه به کاربردن تیغی تیزتر بلکه از راه مأیوس ساختن او. آن مقاومت روحی که من در برابر دشمن نشان خواهم داد او را از میدان به در خواهد کرد"[۲].

مهاتما گاندی آن چنان‌که خود به شرح زندگی‌اش می‌پردازد البتّه برای عبرت‌آموزی و راهنمایی دیگران و نه برای کسب خودنمایی یا نشان دادن قهرمانی، به وضوح نشان می‌دهد که از همان آغاز یک روحیه مسالمت‌آمیز داشته و در عین حال مخالف

---

۱. مهاتماگاندی: *همهٔ مردم برادرند*، ترجمهٔ محمود تفضّلی، ص ۱۵۷.
۲. همان، ص ۲–۱۶۱.

تسلیم‌طلبی و سازشکاری و ظلم‌پذیری بوده است. اگرچه در دوران جوانی بیشتر انزوا طلب بود و نوعی حالت حجب و خجالت داشت، به طوری که از هم‌سازی و ارتباط با همسالان و دوستانش کناره می‌جست.

گاندی چنان‌که در نوشته‌ها و گفتارهای‌اش تصریح می‌کند انسانی بود خداجو و در عین حال خود آگاه و به همین سبب با این‌که شهرت و شخصیت‌اش در صحنه سیاست ظاهرگردید و دایماً در کوران مبارزات قرار داشت. مع‌الوصف در تمامی مراحل زندگی، سلوک روحانی و مشی اخلاقی داشت. عارفی بود وارسته از قید تکلّف و تجمّل و رها از الزامات و تشریفات سیاسی که وقتی به عنوان یک مصلح پا به عرصه اجتماع گذاشت تمامی لحظاتش در معنویت و مراقبه نفس و خودشناسی و ارتباط با مبدأ غیب‌سپری شد و دایماً تلاش می‌کرد به مقام موکشا (Moksha) یعنی رهاشدن از کدورات مادّی و حجاب‌های نفسانی نایل گردد.

وی در این زمینه می‌گوید:

"چیزی که در این سی سال با کوشش و رنج در تکاپوی‌اش بودم درک معرفت نفس است و دیدن خدا و نیل به موکشا. در جستجوی همین هدف است که زیست می‌کنم و بدین سوی و آن سوی می‌روم. آنچه از طریق گفتن و نوشتن انجام می‌دهم و کلیه کارهایی که در زمینه سیاسی انجام می‌دهم هدف همین است و بس"[۱].

گاندی از فرط فروتنی و شدّت تواضع که در واقع این حالت از آن مردان خداست برای رسیدن به حقیقت، خود را از خاک هم ناچیزتر می‌انگارد و در این باب می‌گوید:

"آن کس که در جستجوی راستی و حقیقت است باید چنان خود را فروتن و ناچیر سازد که حتّی خاک هم بتواند وی را خورد کند فقط در این زمان است و

---

۱. سرگذشت *مهاتما گاندی* به قلم خود او یا تجربیات من با راستی، ترجمه مسعود بر زین، بخش مقدّمه، صفحه س.

نه قبل از آن که شمه‌ای از راستی را درک خواهد کرد و بعد در ادامه می‌گوید: مسیحیت و اسلام نیز از هر حیث متضمن چنین نکاتی هستند"[1].

اساساً کسانی که دارای روح بلند و شخصیت بزرگ هستند به همان میزان نیز متواضع و فروتن می‌باشند و به گفته حافظ:

بر آسـتان جانان گر سر توان نهادن　　گلبانگ سربلندی بر آسمان توان زد

گاندی نیز وقتی در برابر خالق و خلق او سرتعظیم فرودآورد به لقب مهاتما یا دارندهٔ روح بزرگ مفتخر گردید.

حضرت امام خمینی (ره) بنیان‌گذار جمهوری اسلامی نیز که مقام رهبری سیاسی و مرجعیت دینی ملّت ایران را در عالی‌ترین سطح احراز نمود و به عنوان یک شخصیت بلندمرتبه در جهان مطرح گردید و صیت شهرتش در اقصای عالم طنین افکن شد، در واقع مهم‌ترین ویژگی و برجسته‌ترین خصیصه‌ای که در سراسر حیاتش به چشم می‌خورد، داشتن اخلاق کامل انسانی بود. آن بزرگ مرد الهی و یگانه دوران در رفتار و گفتارش خواه در زندگی خصوصی و اجتماعی و یا درپرداختن به امور دینی و سیاسی تمام تأکیدش مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی و پای‌بندی به شرافت‌های انسانی و احترام نهادن به کرامت و عزّت ملّت‌هایی بود که از سوی دشمنان بشریت و زورگویان و ستم‌پیشه‌گان داخلی و خارجی مورد بی‌حرمتی و تجاوز قرارگرفته بودند.

امام خمینی (ره) دربارهٔ نقش اخلاق و توجّه به معنویت و تهذیب نفس و مسایل تربیتی که انسانیت و آسایش مردم در پرتو این امور تحقّق می‌یابد اظهار می‌دارد:

"گرفتاری همه برای این است که اعوجاج اخلاقی و عدم تهذیب نفس درکار بوده است. اگر بشر مهذّب باشد و مردم را رنج ندهد و با مردم رؤف باشد، بشر را برادر و همتای خود بداند همه در آسایش خواهند بود و الآن که می‌بینید بسیاری از مردم خوب هستند و آن توده‌های مردم می‌باشند این از برکت همان تربیت معنوی انبیای خداست"[2].

---

۱. سرگذشت *مهاتما گاندی* به قلم خود او یا تجربیات من با راستی، ترجمه مسعود بر زین، صفحه ش.
۲. *صحیفهٔ نور*، مجموعهٔ رهنمودهای امام خمینی، ج ۷، ص ۲.

در جای دیگر راجع به اهمیّت تربیت و بینش الهی علاوه بر داشتن علم و دانش تأکید می‌کند:

"بدون بینش اخلاقی و الهی بشر به هلاکت می‌رسد. دانش و تربیت و تهذیب نفس دوبالی هستند که اگر ملّتی بخواهد به طرف سعادت پروازکند باید مجهز به هر دو باشد"[۱].

آری بشر بدون اخلاق نه یک زندگی مناسب‌شأن انسانیت را دارا خواهد بود و نه توان حرکت به سوی پیشرفت و ترقّی واقعی را خواهد داشت و امّا باید دانست که اخلاق برای بشر در پرتو دین به وجود می‌آید و به گفتهٔ گاندی اساساً «اخلاق جوهر مذهب» است[۲]. زیرا اخلاق است که به حرکات و اعمال بشر جهت و هدف می‌دهد. گاندی دربارهٔ مذهب به حق می‌گوید:

"مذهب مبنایی اخلاقی برای تمام فعالیت‌های دیگر به وجود می‌آورد که اگر این مبنا وجود نداشته باشد زندگی هیچ معنا و مفهومی نخواهد داشت"[۳].

انسان وقتی متخلق به اخلاق حمیده گشت و به نیروی ایمان متّکی شد دیگر احساس خلأ و تنهایی نمی‌کند و موجودی می‌شود مستقل و صاحب اراده آزاد که می‌تواند عالمی را تغییر دهد. مهاتما گاندی نیز بر همین نکته اشاره می‌کند وقتی که می‌گوید:

"بزرگ‌ترین مردان عالم تنها بوده‌اند و به تنهایی روی‌پای خویش ایستاده‌اند. به پیامبران بزرگ، زردشت، بودا، عیسی، محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم بنگرید که همه آنها به تنهایی بپا خاسته‌اند، چون به خودشان و به خدای خودشان ایمان داشتند و معتقد بودند که خدا با آنهاست، به همین جهت هرگز احساس تنهایی نمی‌کردند"[۴].

---

۱. *صحیفهٔ نور*، مجموعهٔ رهنمودهای امام خمینی، ج ۷، ص ۲۱.

۲. *تجربیات من، با راستی*، ص ۲۱.

۳. مهاتما گاندی: *همهٔ مردم برادرند*، ترجمهٔ محمود تفضّلی، ص ۱۱۹.

۴. همان، ص ۳۰۵.

البتّه در اینجا مجال نیست تا نظرات و دیدگاه‌های گاندی نسبت به وحدت ادیان و احترام خاصی که وی دربارهٔ مذاهب الهی و ادیان آسمانی دارد مورد بحث قرارگیرد بلکه همین قدر باید اشاره کرد که گاندی بر وجوه اشتراک ادیان تأکید خاصّی نموده و به درستی معتقد است که جوهر و حقیقت ادیان یکی است و اختلاف تنها در فروع می‌باشد یا به تعبیر خود وی (مذهب و دین درخت واحدی است که شاخه‌های بسیار دارد[1]).

در عین حال باید خاطر نشان ساخت که ادیان الهی با توجّه به وحدت دارای درجات و مراتبی هستند که مرتبهٔ کامل آن هم اسلام می‌باشد زیرا خداوند خود قایل به کمال آن شده است. اسلام نه تنها نافی هیچ دین الهی نیست بلکه مؤید و مصدّق و مکمّل آن می‌باشد.

امام خمینی (ره) نیز مکرّر در بیانات خود تأکید داشت که اگر همه انبیا در یک زمان باهم حضور داشتند هیچ اختلافی میان آنها نبود چون همه آنها مبلغ و بازگوکننده یک حقیقت بوده‌اند.

در واقع ارزش‌های اخلاقی برای جهت دادن به سلوک صحیح و رفتاری‌های پسندیده در تمامی عرصه‌های زندگی برای انسان‌ها در حوزه فردی و اجتماعی بسیار ضروری است، هرچند که توجه به مبانی اخلاقی بیشتر در زمینه مسایل فردی بوده است.

از جمله فلاسفه در تقسیم‌بندی خود راجع به فلسفه عملی و بحث دربارهٔ موضوع بایدها و نبایدها یعنی لزوم انجام‌کارهای شایسته و پسندیده و اجتناب از اعمال ناشایست و ناروا، اخلاق را در بخش فردی دانسته و تدبیر منزل یا پرداختن به امور خانواده را در مرحلهٔ بعد و سپس سیاست مدن را در حوزه مسایل اجتماعی مطرح می‌کنند. امّا از آنجا که شیوهٔ اعمال انسان اصولاً چند وجهی است یعنی عمل هر انسانی هم شامل امور فردی می‌شود و هم صبغه و تأثیر اجتماعی دارد، در نتیجه اخلاق نیز اگرچه متعلق به فعل افراد است، لکن چون همین عمل فردی هم‌چون التزام به راست‌گویی و امانت‌داری و پرهیز از کبر و عجب و دورویی یا کسب شجاعت و

---

۱. مهاتما گاندی: همهٔ مردم *برادرند*، ترجمهٔ محمود تفضّلی، ص ۱۰۹.

داشتن سخاوت و آراسته شدن به دوستی و محبّت و نفرت و دوری از جبن و بخل و جهالت در اجتماع تأثیر خواهد داشت، لذا به دلیل همین تأثیر متقابل رابطهٔ فرد و اجتماع، شخصی که به خصوص عمل و رفتارش که در عرصهٔ اخلاق تجلّی کامل یافته است وقتی به صورت سرمشق و الگوی همگانی قرار می‌گیرد، از این رو تمامی افراد یک جامعه یا جمعیّت‌های بسیاری چنانچه بخواهند از شیوه رفتار و اعمال او پیروی کنند و سلوک و منش او را دنبال کنند آن هم شخصی که به عنوان یک رهبر قابل اعتماد می‌باشد و محبوبیت عمومی و عمیق در ل مردم دارد، پیداست که اخلاق و ارزش‌های آن در این مرحله از سوی یک رهبر تا چه پایه در عرصه اجتماعی و در سطوح گوناگون زندگی مردم نقش نیرومند و تأثیر عمیقی خواهد گذاشت. به همین جهت است که یک رهبر شایسته در جامعه با داشتن ارزش‌های اخلاقی و آراسته بودن به فضایل عالی انسانی می‌تواند روش و منش یک جامعه بلکه جوامعی را از مسیر نادرست و انحرافی در جهت صلاح و رشد و تعالی و شایستگی‌های مطلوب سوق دهد و نیز به همین دلیل پیامبران الهی همواره بیشترین نقش را در طول تاریخ برای تصحیح اعمال و تصفیهٔ عقاید و تلطیف عواطف و حرکت دادن مردم به سمت هدف‌های ارزنده داشته‌اند و هم‌چنین رهبران اصیل و مصلحان واقعی که به خودسازی کامل و تهذیب نفس و تصفیهٔ باطن و معنویت بالایی رسیده‌اند و از نظر ارزش‌های اخلاقی مدارج عالی را طی کرده‌اند و در میان مردم به عنوان یک اسوهٔ حسنه و الگوی کامل پذیرفته شده‌اند، طبعاً نقش کارساز و تأثیرات ارزنده و خیر و برکت وافری را از خود بر جای خواهند گذارد. و ما دامنهٔ این تأثیرات مطلوب و برکات را اکنون نیز از سوی پیامبران و برگزیدگان الهی و هم‌چنین رهبران ارزنده و عالی مقامی هم‌چون مهاتما گاندی و امام خمینی (ره) نه تنها در سرزمینی که خود از آن برخاسته‌اند بلکه در سراسر دنیا مشاهده می‌کنیم.

موضوع دیگری که در همین خصوص باید بدان پرداخت این است که به طور کلّی اخلاق با تلطیف فکر و اندیشه و تعالی فرهنگ و علم و ادب و هنر رابطهٔ محکم و استواری دارد و بدون شک اخلاق یکی از مهم‌ترین عوامل پدیدآورنده دو عنصر فرهنگ و ادب می‌باشد. زیرا از طرفی پیشرفت‌های علمی و کشف مجهولات بشری و

درک معلومات ضروری، ناشی از وجود علوم و دانش و رشد تعقل است و از طرف دیگر ادبیات و هنر در پرورش ذوق و بالندگی عواطف جهت نیل به مقامات معنوی و دریافت امور فراطبیعی و متافیزیکی و دست‌یابی به معرفت‌های الهامی و درک حالات اشراقی، نقش بسیار مؤثر دارد. به همین سبب صاحبان قریحه سرشار و دارندگان استعدادهای عالی با تکیه بر زمینه‌های اخلاقی، زیباترین و شکوه‌مندترین ارمغان‌ها را به جوامع بشری عرضه کرده‌اند. مسلّم است که ادب در معنای وسیع آن وقتی بارور و شکوفا می‌گردد که با زبان پیوند بیشتری داشته باشد و از این منبع تغذیه کند. لذا کسانی که معلّم اخلاق بوده‌اند زبان‌گویا و بیان‌رسایی نیز داشته‌اند.

سعدی که خود یک معلّم اخلاق است یک ادیب شاخص و زبان‌آور ماهر و شاعر توانمند و نویسنده چیره‌دست نیز می‌باشد. حافظ نیز که معانی سرشار از لطایف غیبی و اسرارنهانی را در بیت بیت سفینهٔ غزل‌اش هم‌چون مروارید غلتان و الماس درخشان درج کرده و عالمی را شیفته و مجذوب اشعار دلاویز و غزلیات پرشور و دل‌انگیز خودساخته است به کمک زبان‌گویا و به اتکای غنای ادبی بوده که توانسته است گوی فصاحت و بلاغت را از همگنان برباید. در این‌جا بایستی اذعان نمود آن عرفان و ادبی که در زبان فارسی تجلّی یافته و معانی بلند و دقایق ارزشمندی که هم‌چون عروس زیبا و مهرویی خوش لقا به منصّه ظهور رسیده است به برکت توانمندی زبان فارسی است. بنابراین عنصر زبان با داشتن چنین اهمیّت و نقش به سزایی که آیینه روشن افکار و تابنده عقاید و نمایاننده ذوق و اندیشه و ادب است نمی‌تواند در هیچ جامعه‌ای و در هیچ زمانی مورد بی‌توجّهی و بی‌اعتنایی قرارگیرد.

بر این اساس در جامعه‌ای که مصلحان خیراندیش و رهبران فرهنگ‌ساز آن به خصوص به تمامی عوامل و زمینه‌هایی که در رشد و بار روی اندیشه‌های مردم و شکوفا شدن طبع صاحبان ذوق و استعداد توجّه و عنایت خاص دارند هرگز به خود اجازه نمی‌دهند نسبت به زبان آن جامعه که اساس فرهنگ و شالوده ادب بر آن مبتنی است بی‌تفاوت و سهل انگار باشند.

مهاتما گاندی از آنجا که با روح فرهنگ هند آشنایی عمیق داشت و به اهمیّت و نقش زبان واقف بود و می‌دانست که سابقه درخشان زبان فارسی در این سرزمین تا چه پایه است صریحاً اعلام می‌دارد که:

"در تمام دبیرستان‌های هند باید علاوه بر هندی و سانسکریت آموزش زبان فارسی نیز جزء دروس عمومی گنجانده شود"[۱].

چه رسد به مراکز فرهنگی و تحقیقی و بخش‌های فارسی دانشگاه‌های سراسر هند.

چنان‌که اهل نظر و اساتید نیز به خوبی واقف‌اند زبان فارسی در شبه قارهٔ هند زبان اخلاق، عاطفه، هنر تاریخ و عرفان و ادب این سرزمین بوده و بخش جدا ناپذیری از هویت مردم صاحب فرهنگ و ادب دوست هند محسوب می‌گردد.

در ایران نیز پس از انقلاب شکوه‌مند اسلامی در پرتو رهبری‌های امام خمینی (ره) زبان فارسی رونق بیشتری گرفت و حتّی معانی تازه‌ای خلق شد و به خصوص در زمینهٔ داستان‌نویسی برای جوانان و کودکان یک تحول شگرف و بی‌سابقه‌ای به وجود آمد که مورد تأیید و تحسین مجامع فرهنگی و بین‌المللی قرارگرفت. و به طور کلّی جاذبه و علاقه به فراگیری زبان فارسی در دنیا به نحو چشم‌گری شدّت یافت و مشتاقان فراوانی پیدا کرد که البتّه پرداختن به این موضوع باید در جای خود صورت‌گیرد. ضمناً این نکته را هم باید اشاره کرد که خود حضرت امام خمینی (ره) علاوه بر آثاری که در مسایل عمیق عرفانی به زبان فارسی نگاشته‌اند اشعار عمیق و عارفانه‌ای در سبک و مایهٔ غزلیات حافظ سروده‌اند که بسیار جاذب و اعجاب‌آور است.

اکنون نیز رهبر معظّم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای با توجّه به مقام رهبری و داشتن مرجعیت دینی و اتصاف به فضایل عالی اخلاقی، در حوزهٔ زبان و ادب فارسی در میان ادیبان و نویسندگان و محقّقان و اساتید زبان فارسی یکی از صاحب‌نظران بلند قدر و از ادب‌شناسان ارزنده و اقبال‌شناسان شبه قارهٔ هند محسوب می‌گردند.

---

۱. سرگذشت مهاتما گاندی به قلم خود او، ص ۱۳.

نگاهی به بحرالمعانی سیّد محمّد حسینی
(اوایل سدهٔ نهم هجری)

سیّده بلقیس فاطمه حسینی *

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما
حافظ شیرازی

بحرالمعانی کتابی است دربارهٔ تصوّف و عرفان. چندین نسخه از این اثر گرانقدر در کتابخانه‌های هند نگهداری می‌شود. نسخهٔ خطّی که در دست است از کتابخانهٔ مولانا آزاد دانشگاه اسلامی علیگره است. کتاب دارای سی و شش مکتوب و صد و هشتاد و یک ورق است و هر صفحه نوزده سطر دارد. کتابت این نسخه از دست محمّد ابراهیم پسر شیخ عبدالواحد پسر شیخ عبدالملک مفتیِ کلّ است که در ماه شوّال سال ۱۰۷۸ هجری قمری به پایان رسید. اولین نامه به تاریخ دهم ماه صفر سال ۸۲٤ هجری قمری به اتمام رسید و تاریخ پایان آخرین نامه به تاریخ بیست و چهارم ماه محرّم سال ۸۲۵ هجری قمری است.

سیّد محمّد بن نصیرالدّین جعفر حسینی مکّی بر مبنای توصیه ملک محمود عرف شیخن این اثر بارز را نوشته بود وی در مقدّمهٔ کتاب به این امر چنین اشاره می‌کند:

"امّا بعد المفتقر الی الله الغنی محمّد بن نصیرالدّین جعفر مکّی الحسینی بصر به عیوب نفسه نکات اسرار معانی از طور معانی سبع المثانی حقایق انوار و دقایق اسرار پادشاه سیّد مختار علیه السّلام [را] با التماس و درخواست برادر

---

* استاد فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

عز محترم ملک محمود عرف شیخین ارشده‌الله تعالی در قلم آوردم. و این کتاب را به عنوان سبحانی «*بحرالمعانی*» مسمّی کردم ان الله بالغ امره"[۱].

محمّد حسینی مکّی از نویسندگان برجسته، شاعر و عارف کامل قرن هشتم و نهم و مرید قطب‌العالم شیخ نصیرالدّین محمود بود. در همین اثر چندین بار ایشان را «پیر این فقیر» نوشته است. پدر محمّد حسینی امیرکبیر سیّد نصیرالدّین در مکّه زندگی می‌کرد. او آنجا هفت سال امیر مکّه[۲] بود و برادرش شریف[۳] عجلان ابن محمّد نیز یکی از امرای عرب بود به هند آمد و از برادرش[۴] خواست که سیّد محمّد به هند بیاید. امیرکبیر او را به دهلی آورد. در هند خانوادهٔشان در سرهند[۵] اقامت گزید شهر بهکّر را تأسیس نمودند[۶]. پدر سیّد محمّد سپس در هند مستقر شد و میر کنبهایت گردید[۷] و هزار و سی صد سوار داشت. سیّد محمّد از چنین خانواده‌ای بود که همهٔ اهل بصیرت بودند. عمه‌ای داشت که در مکّه ماند او همسر عارف مشهور شیخ عبدالله عفوی بود. سیّد مذکور این زن محترم را «عامله و ولیه» نوشته است. نیز می‌گوید که با پدرش بسیار محبّت داشت و در فراق برادرش این قدر گریه کرد که چشمش سپید شد. سیّد در زمان مسافرت خود به مکّه با او ملاقات داشت.

در زمان محمّد تغلق پدرش محمّد را به خدمت شیخ نصیرالدّین محمود مأمور گردانید. چهار سال و سه ماه و یازده روز در خدمت این شیخ بود، در این دورهٔ زندگانی عرفانی وی آغاز گردید و بیش از صد سال زندگی کرده نوزده سال در صحو و بیست و یک سال در سکّر بود. و از دورهٔ تغلق تا زمان لودیان[۸] وضع خوب و بد هند را مشاهده کرده بود.

---

۱. محمّد حسینی: *بحرالمعانی* نسخهٔ خطّی ذخیرهٔ سبحان الله، کتابخانهٔ مولانا آزاد دانشگاه اسلامی علیگره، ورق ۲.
۲. *بحرالمعانی*، ورق ۱۱۶.
۳. در عرب «سیّد» را شریف می‌گفتند.
۴. *بحرالمعانی*، ورق ۱۱۶.
۵. *اخبارالاخیار*، ص ۱۳۶.
۶. ریو، ج ۱، ص ۳۴۸.
۷. *بحرالمعانی*، ورق ۱۱۵.
۸. دورهٔ تغلق: ۱۴۱۲–۱۳۲۰ م، دورهٔ لودی ۱۵۲۶–۱۴۵۱ م.

همین بود که سیّد حال و هوای دیگری پیدا کرد. با مشایخ و صوفیان هم‌نشین گردید، تجربیاتی اندوخت و جهانگردی را آغاز کرد. در *بحرالمعانی* در این مورد اطلاع دقیق داده است:

"در خطیره بهرام غزنی با قطب حقیقی شیخ نجم‌الدّین یمنی قدّس الله سرّه پای بوس کردم و با حضرت ایشان در مسافرت شدم مدت نوزده سال و یازده ماه با ایشان تمام ربع مسکون و آنچه در میان آب است به تمام زوایای کوه قاف در طیر و در سیر"[۱].

گاهی با او و گاهی تنها سفر داشت. در این مسافرت‌ها ملاقات وی با سیصد و هشتاد و دو ولی بود که اسامی همهٔ این اولیاء الله را در *بحرالمعانی* گنجانیده است به طور مثال شیخ صدرالدّین تهیکره، در هانسی شیخ قطب‌الدّین منوّر، در سمنان شیخ اوحدالدّین سمنانی و چون در تبوک رسید آنجا چهار روز در خدمت شیخ احمد بلوکی بود.

سپس به فلسطین آمد و یک ماه در خدمت شیخ مجدالدّین حمویه فرصت را گذرانید. چون از آنجا رخصت یافت به دمشق رفت و در محضر شیخ ناصر دمشقی کسب فیض نمود. از دمشق به مدینه و از آنجا به مکّه و سپس به مصر رفت. آنجا با شصت و هفت ولی و اقطاب دیدار داشت. شیخ مرغوب را قطب اقلیم پنجم نوشته است. با شیخ زین‌الدّین نیلی نیز دیدار داشت دربارهٔ بزرگی‌اش می‌نویسد که در تحریر نمی‌آید. اسامی تمام اولیاء الله را ذکر کرده است که در مصر ایشان را زیارت کرده بود.

از مصر به سوی مغزب زمین رفت به شهر جمالیه رسید آنجا صد و پنجاه ولی و اقطاب و افراد بزرگ را دریافت. با شیخ جعفر طیری یک سال در مسافرت بود. زوایای کوه را می‌دید و از عجایب قدرت الهی بهره‌وری گشت. بعضی از بزرگان را که در این مدّت دید. عبارت‌انداز شیخ سلیمان شماری، شیخ وکیل محمّد فغانی که ایشان در آن عصر قطب عالم بودند، شیخ خضر ابن احمد مستوری سیّد حسین بن سیّد سلیمان که مردی بزرگ بوده و قطب اقلیم ششم شمرده می‌شد، سیّد ذکر ابن سیّد محمّد که در

---

۱. *بحرالمعانی*، ورق ۱۱٦.

شهر ریان سکونت داشتند و دو ماه در صحبتش بود. سپس از کوه قاف به جزایر محیط رفت. پس از آن وارد سراندیپ شد. از سراندیپ نایل به هند گردید در سراسر هند با صد و سی و هشت ولی و اقطاب دیدار کرد. در همین مدّت فرصت ملاقات با دو نفر دیگر، مولانا حسام‌الدّین ملتانی و مولانا شمس‌الدّین یحیی را به دست‌آوردو از آنها تحصیل علم کرد. ادیان مختلف را مطالعه کرده و با علما و فضلای این ادیان مباحثه داشت می‌نویسد که اگر آن مباحث نوشته شود *بحرالمعانی* بار شتران باشد[۱]. سالها مشغول نوشتن بود. جایی می‌نویسد که:

"مدّت پنجاه سال است که قلم در نکات اسرار محمّدی که با حضرت احدی است و اسرار حضرت احدی که با احمدی است (قلم) می‌رانم"[۲].

چنان عارف کاملی بود که با اولیاء الله و انبیا ملاقات داشت. باری با حضرت خضر در دریای فرات در کشتی سوار بود دربارهٔ نور محمّدی از ایشان سوال کرد و ایشان پاسخ دادند[۳].

وقت اقامت خود در مصر با حضرت خضر و الیاس هم‌نشین بود. در مکتوب بیست و دوّم به چنین امر می‌نویسد:

"هر چند که بیش می‌نویسم اشکال بیش درپیش می‌آید. تحقیق بدانی که این کلمات *بحرالمعانی* سالها خضر علیه‌السّلام از این فقیر در هر ملاقات در سفر در حضر سؤالات کردی با او نمی‌گفتم و تا اکنون می‌پرسد و الله که نمی‌گویم از سبب آنکه در مبدأ حال چند سال این فقیر را تمنّای ملاقات او بود. چون ملاقات شدی از این کلمات از خضر محترم چیزی می‌پرسیدی مرا شفا حاصل نشدی. امروز او را تمنّا بسیار است و من محترزم. از سبب آن که او در حفظ جان خود است... اگر در هر دمی هزار جان دهند به ترک جان منتظرم. تا اینجا که رسیدم حدیث رسول صلّی الله علیه و آله و سلّم یادم آمد که حضرت

---

۱. *بحرالمعانی*، ورق ۱۳۷.
۲. همان، ورق ۱۳.
۳. همان، ورق ٤۳.

فرمودند: علمای امّت من از انبیای بنی اسرائیل افضل‌اند. روحش پاک و باطنش چنان صاف بود که در عالم رویا رسالت‌مآب صلی الله علیه و آله وسلّم هدایت می‌کردند"[۱].

محمّد حسین از اهل ظاهر نبود عاشق و شوریده‌ای بود:

هر چند می‌خواهم که به ترتیب مکتوب کتابت کنم احوال شوریده دارم، نمی‌توانم، چنان مستغرق در معرفت اویم، اگر ذره‌ای بیرون دهم آسمان و زمین نیست گردد[۲].

وقتی که این اثر بارز نوشته شد نصیرالدّین محمود شیخن را در اکتساب عرفان کامل نمی‌دانست همین بود که در بعضی موارد مسایل عرفانی را تشنه گذاشته است به طور مثال جایی می‌نویسد:

"امّا در این وقت خدمت اخوی را طالب شراب خاص یافتم بر حوصلهٔ خدمت اخوی که مبدأ حال‌اند چیزی می‌نویسم و هر گاه که آن برادر نهایت حال گردند و خواهند گشت. ان‌شاءالله تعالی کامل‌تر از این نکات نبشته آید"[۳].

علاوه بر *بحرالمعانی* رساله‌ای در بیان روح نوشته است که رساله‌ای است مسمّی به پنج *نکات* و *بحرالانساب*[٤] در *بحرالمعانی* اشاره کرده که *دقایق‌المعانی*، *حقایق‌المعانی* و *رساله در سماع* را خواهد نوشت.

چنان که قبلاً تذکّرداده شده است این کتاب به شکل سی و شش نامه است و هر نامه موضوع خاصی دارد.

مکتوب اوّل: دربارهٔ ایمان است.

مبتدیان این راه باید متوجّهٔ اوامر و نواهی باشند تا آهسته آهسته احوال آخرت کشف گردد و از منزل تشبه و شک گذشته به جایگاه حق‌الیقین برسند و نتیجهٔ این گونه احساس «قتل و غارت مال» است. حصول عصمت ظاهری از این آغاز می‌گردد و

---

۱. *بحرالمعانی*، ورق ۱۰۹.

۲. همان، ورق ۱۱.

۳. همان، ورق ۱۳.

۴. عبدالحق محدّث دهلوی، *اخبارالاخیار مع مکتوبات*، فاروق اکیدمی، پاکستان، ص ۱۳٦.

همین فکر را اهل کمال «وجه ذوق» می‌گویند و این حرف باعث مشاهدهٔ «جمال کلمه» است. جمال کلمه بحثی است طولانی که در آن توبه، لطف و قهرالهی و تفسیر آیهٔ عرضنا لامانت... و قول امیرالمؤمنین حضرت علی(ع): من عرف نفسه فقد عرف ربه. و معنی آن را که اینجا مراد از نفس رسول است گنجانیده است. غواص *بحرالمعانی* محمّد حسینی در دریای بیکران لا اله الا غرق شده به این نتیجه می‌رسد که "جمال ذات جز در آیینهٔ صفات رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم نتوانی دیدن" و این شناور بحر معرفت در نفی افشای راز می‌نویسد که اگر در این زمینه زیاد حرفها باشد سخن به دیوانگان خواهد رسید. پس عقلم دامن دهنم را گرفت و گفت ای دیوانه! سلسلهٔ دیوانگان را مجنبان. نامه به تاریخ دهم صفر ۸۲٤ هجری قمری با بیت زیر به پایان می‌رسد. این بیت در بعضی از نامه‌ها تکرار شده است:

به پایان آمد این دفتر حکایت هم‌چنان باقی

به صد دفتر نمی‌گنجد حدیث حال مشـتاقی

مکتوب دوّم: دربارهٔ صلاة یعنی نماز است. نمازی که ستون دین است. در نماز نیت شرط است و نیت نفی همه چیز است که غیرالله باشد. نیّت‌کننده باید مانند پروانه نفی ذات خود کرده در آتش عشق معشوق بسوزد. رازدارانه و محرمانه سخن گفتن است «المصلّی یناجی ربه» حسینی مسایل عبد و معبود را در واقعه معراج و ندای توقّف ربّ العزّت و سؤال رسول را به نحو عالی مطرح کرده است. شاهد از *قرآن* و حدیث آورده است. برای فهمیدن مطالب کتاب لازم است که بر نظریات عرفا و *قرآن* و احادیث وقوف کامل داشته باشد. امیرالمؤمنین حضرت علی(ع) به صراحت گفته: "ما عبدتك طمعاً بالجنة و لاخوفاً من نارك بل وجدتك اهلاً للعباده" یعنی من عبادت تورانه از حرص و طمع جنّت بجا می‌آرم و نه از خوف آتش ولی لایق عبادت درمی‌یابم.

این‌گونه موضوع در *فصوص‌الحکم* نیز بحث شده است چنانکه از شرح معلوم می‌شود مسایل را روشن بحث کرده به طور مثال مسئله صفات و ذات را با مثال‌ها

بیان کرده و سپس نتیجه‌گیری کرده که هو الظاهر و الباطن[1] ولی اینجا چون سخن‌بین دو عارف است گاهی بحث بسیار عالمانه است و گاهی رمزی. او می‌نویسد که در زمین حبیب را محمّد گویند و درنه فلک احمد خوانند و ماورای آن شش جهت میم را نیز حذف کنند که عیناً تشریح هو الظاهر و الباطن است از عبارت‌ها روشن است که نویسنده گاهی در حالت ترس جان است و گاهی در شک که حرفهایش مبهم نباشد:

"الله تعالی خدمت اخوی را بینا گرداند تا مکتوبات این فقیر را دریابد. زیرا که کمالات کلمات این فقیر نه کار هر کسی است. زینهار نپنداری که کس از این عصر و در عوض کلمات این فقیر رسد"[2].

جایی می‌نویسد:

"اگر زیاد بنویسم مردم خون مرا می‌ریزند".

مکتوب ثالث: در این نامه دربارهٔ زکات و روزه و حج، نقد و بررسی کرده است. زکاتی که اینجا بحث شده با زکات ظاهر فرق دارد. زکات عبادت از گنج کنت کنزاً مخفیاً است و بر اولیاء الله لازم می‌داند که از این گنج قسمتی به برادران مقسوم کنند. صوم دو نوع است. صوم ظاهری و صوم معنوی. صوم ظاهری همان است که ما با ترک خورد و نوش انجام می‌دهیم. صوم معنوی. جز لقاء الله دیگر نباشد.

حج، پنجمین رکن است. و نشانگر اطاعت خداوندی با قلب و جان است و بوسیدن سنگ اسود چیزی معمولی نیست بلکه یادآوری و تصدیق میثاق ارواح است. در حج مهم‌ترین شئ بیت الله است و قلب مؤمن چنین خانه‌ای است که مقام الهی است یعنی: قلب المؤمن بین الاصبعین من اصابع الرحمة. پس حج نه فقط حج بیت الله است بلکه حج قلب است همین است که حج هم علامت جمال و هم علامت جلال است. غرض بسیار چیزهای مهمّ است که این نامه دربردارد ولی بر بنای طوالت فقط

---

۱. خواجه محمّد پارسا، شرح *فصوص‌الحکم*، تصحیح [دکتر] جلیل مسگرنژاد، چاپ مرکز نشر دانشگاهی ١٣٦٦ هـ. ش، ص ۳۹ و ۳۸.

۲. *بحرالمعانی*، ورق ٤.

چندی را اینجا ذکر می‌کنم. محمّد حسینی مانند سبو پر از عرفان است به برادرش هم همهٔ چیز را توضیح نمی‌دهد در همین نامه می‌نویسد که:

"بشریت و شریعت نمی‌گذارد که مطلق کعبه ربوبیت را بیان کنم امّا رمزی و رموزی خواهم نمود".

مکتوب رابع: این مکتوب از قول امیرالمؤمنین حضرت علی(ع) من عرف نفسه فقد عرف ربه آغاز می‌گردد. مهم‌ترین موضوع معرفت نفس رسول است و این چنین پله‌ای است که از آن به سوی معرفت ربّ قدیری توانیم برسیم. این معرفت نیز راز سربستهٔ الهی است و چنین مقامی است که چون عارفی آنجا می‌رسد شناختن عارف و معروف دشوار می‌گردد. پس از حصول معرفت نفس، مفهوم بیت و معنای لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی آشکار می‌گردد، و ادراک انسان به خداوند مضاعف می‌شود. رسول آیینه صفات ذات است رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم فرموده‌اند انا من ظهور ذاته و مخلوقه من ظهور ذاتی پس هر که او را شناخت از میوهٔ لقاء الله بهره‌ور گردید. نویسنده دشواری معرفت را می‌داند و به برادرش می‌گوید: "امّا نیکو درخواهی یافت چون این فقیر را دریابی ای برادر". علاوه بر این مسایل دقیق معرفت مانند «من رانی فقد رای ربّی» و غیره را بحث نموده است. در آخر می‌گوید که آنهایی که اناالحق می گویند یا سبحانی می‌ورزند اصلاً نارسیدگی ایشان است. پس در آخر هدایت می‌کند که: "چون مشاهده در آیینهٔ محمّدی یابی ان‌شاءالله خواهی یافت هیچ فروشی نکنی"[1].

تقسیم معرفت را بر سه نوع گذاشته است معرفت ذات، معرفت صفات، معرفت احوال. علاوه بر این معرفت افعال الله احکام را نیز بررسی کرده است. معرفت نظری برای خواص خلق معرفت شهودی برای خواص خواص. اینجا الوهیت را به عین‌الیقین می‌بیند. رازی می‌نویسد که بذل وجود کند، روح مانند روغن و روغن عاشق نور است. محمّد حسینی بعد از بحث‌های ظریف نتیجه‌گیری می‌کند که هر چه کند برای او و امّید جزا و حسنات ندارد. امیر مؤمنان در دعای کمیل فرموده است: "ربی صبرت علی عذابك فکیف اصبرُ علی فراقك وهبنی صبرتُ علی حرّ نارك فکیف اصبرُ عن النظر الی

۱. *بحرالمعانی*، ورق ۱۳.

کرامتك"؛ ترجمه: پروردگار من که بر شکنجهٔ تو اگر شکیبایی کنم پس چگونه بر فراق تو صبر توانم کرد و گیرم بر سوز آتش دوزخ شکیبایی کنم، پس چگونه بر محرومیت از نگاه کرامت‌بار"[1].

مکتوب خامس و سادس: دربارهٔ روح است. روح امر رب است. در *قرآن* آمده "انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون"[2]. رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم اسرار روح را مخفی گذاشته‌اند. برای فهمیدن روح لازم است که مقام قلب روشن گردد. در این نامه مسئلهٔ وجود روح قبل از جسد و مخلوق نشدن روح و فرق خلقت انسانی و ملکوتی را بیان کرده و به اثبات رسیده که فرشته‌ها از کن آفریده شده‌اند و انسان از ید قدرت. غرض روح به عنوان راکب و جسم به عنوان مرکب است و علّت سرانجام افعال قبیحه همین است. علاوه بر این زندگی و مرگ را نیز مورد بررسی قرارداده است.

از مکتوب هفتم تا دهم: سخن دربارهٔ عشق است. عشقی که ناگفتنی است.

عشـق اندر فصل علم و دفتر و اوراق نیسـت
هر چه گفت و گوی باشد آن ره عشاق نیست

مسایل ربوبیت و عبودیت و خرید و فروش نفس مؤمنان را بسیار عالی مطرح نموده در آخر می‌گوید:

"چنانکه ربوبیت بها ندارد عبودیت نیز قیمت ندارد"[3].

برای ازدیاد عشق تمثل لازم است برای این که یک شکل و یک حال خسته کننده است پس معشوق را در جمال دیگر دیدن باعث فزونی عشق می‌گردد. عشق چنین رمزی است که در بیان نمی‌گنجد و طالبان عقبی و عارفان قرار ندارند.

ای عشق دریغا که بیان از تو محال است

---

۱. *مفاتیح‌الجنان*، ص ۱۱۷.
۲. رحمن (۳٦)، آیه ۸۲
۳. *بحرالمعانی*، ورق ۳۸.

قسم‌های قرآنی مانند والیل، والضحی، والتّین و رمزهای مقطعات و غیره چیزهایی است که فقط اهل معنی آن را می‌فهمند و اهل ظاهر از آن پی نمی‌برند. و اگر کسی درک می‌کند مردم او را دیوانه و قابل گردن‌زدنی می‌فهمند.

این‌گونه مطالب را مدلّل با گفته‌های اولیاء الله و آیات قرآنی بحث کرده است. عاقبت نتیجه‌گیری کرده است که مآل زندگی **یحبهم** و **یحبونه** است انسان باید طوری عشق کند که عاشق معشوق گردد.

این کتاب اصلاً این قدر مهمّ و جذب‌کننده است که اجازه نمی‌دهد که عنوان‌ها را بنویسم می‌خواستم که خلاصهٔ تمام نامه‌ها را ارائه بدهم و مقاله بار تحمّل را ندارد از همه چیزها صرف نظر می‌کنم و در یک چشم‌انداز تمام عناوین مطالب را برای پژوهشگران و مطالعه‌کنندگان ارائه می‌دهم.

مکتوب یازدهم: دربارهٔ نور است و دوازدهم دربارهٔ شرح **انا الحق** و **سبحانی** است. خلاصهٔ تمام بحث‌ها این است که شاهد و مشهود یکی است.

مکتوب سیزدهم: در بیان مدارج انبیای اولوالعزم و امیرالاولیا حضرت علی(ع) و ذکر ایشان در کتاب‌های آسمانی و بین پیروان موسی و مسیح.

مکتوب چهاردهم: در فضیلت رسالت‌مآب و شاهدان لایزال است.

مکتوب پانزدهم: دربارهٔ حدیث رسول لامّتی سبعة یعنی هفت ابدال و نقیب و نجیب‌اند.

مکتوب شانزدهم: در ضمن حق‌الیقین و عین‌الیقین است و در این مورد وقایع چندین اولیاء الله را بیان کرده است. مانند شیخ ابوسعید ابوالخیر ابن یمین، شیخ محی‌الدّین صاحب *فصوص* و غیره.

مکتوب هفدهم: دربارهٔ اقسام طالبان لایزالی است. در این مکتوب ذکرخوابی است که شب جمعه دیده بود که رسالت‌مآب صلّی الله علیه و آله و سلّم بر سرمنبر وعظ می‌گویند و اسماء حسنه را بیان کرده‌اند.

مکتوب هیژدهم: دربارهٔ کفر و انواع وی.

مکتوب نوزدهم: نیز دنبالهٔ همان بیان است.

مکتوب بیستم: در اسرار *قرآن*.

مکتوب بیست و یکم: دربارهٔ عاشق و خلقت رسول.

مکتبو بیست و دوّم: دربارهٔ خلقت انسان. یعنی انسان را به تقاضای محبّت و غیرانسان را به تقاضای قدرت آفریده است و غیره.

مکتوب بیست سوّم: مبنی بر تفسیر سعید و شقی است. مسایل اهل لوّامه، مسئلهٔ اجتهاد و رمز روح رسالت‌مآب را بررسی کرده است.

مکتوب بیست و چهارم: دربارهٔ مؤمنین.

مکتوب بیست و پنجم: عنوان خوانا نیست به ظاهر کفر خوانده می‌شود ولی موضوع بحث سکر است. پس امکان دارد که سکر باشد.

مکتوب بیست و نهم: سماع است.

مکتوب سی‌ام: دربارهٔ رویا است.

مکتوب سی و یکم: صلات و لوازمش.

مکتوب سی و دوّم: فی بیان جنون و النور.

مکتوب سی و سوّم: فی الاسرار محبوبم.

مکتوب سی و چهارم: فی بیان المشارب.

مکتوب سی و پنجم: فی الحقیقت.

مکتوب سی و ششم: فی العشق و الهوا و فی ختم کتاب.

این آخرین نامه دارای اهمیّت خاص است چون به اینجا رسید در خواب حضرت رسول صلّی الله علیه و آله و سلّم را دید که نویسنده خودش در خاتمهٔ کتاب می‌نویسد که روز پنجشنبه بیست و هفتم ماه محرم بود صحبت دربارهٔ عشق و حجاب‌ها و شوق عاشق بود که او را به سوی دارالجمال و جلال می‌کشید:

"وقتی در اسرار عشق می‌راندم و قلمم در این محل که ز رغباً تزدد حباً رسید... حالی دیگر درآمد آنگاه سر بر زانو نهادم حضرت رسالت علیه‌السّلام را دیدم که در مسجد قبا با کل صحابهٔ کرام و طبقهٔ عظام از امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه تا قطب عالم شیخ نصرالدّین قدس سرّه حاضراند... من نیز و... درآمدم... فرمان شد بنشین در محل نشستم... حضرت رسالت علیه‌السّلام به لفظ پارسی فرمودند که این فرزند منست حضرت لم یزل و لایزال

بحرالمعانی را بیار... بردم بردست مبارک حضرت رسالت علیه‌السّلام بدادم... بعد فرمان شد بیش از این اسرار در صحرا منه که امور شریعت درً حیان قسور نگیرد... من نیز قبول کردم... به اتمام رسانیدم»[۱].

حق این است که کتاب بسیار مهمّ است و برای کردارسازی و فهمیدن علّت آفرینش و عاقبت خود یکی از پرارزش‌ترین کتاب‌های عرفانی است.

نثر این کتاب ساده و روان است. در لابلای متن، عبارت عربی و آیت‌های قرآنی و احادیث رسول و اشعار خود و دیگران را تلفیق داده است که خود یک موضوع مهم قابل بررسی است.

شعرهای وی نغز و پرعاطفه است و فارغ از دایرهٔ زمان و مکان و قرون و دیار، شعر عرفانی وی شعر زبان حال است. چند بیت از مثنوی وی نقل می‌شود:

از شراب شوق گشتم مست او   هست ما گم گشت اندر مست رو
بود ما در بود او نابود شد   هر چه جز غیرش بدان مردود شد
چون مجرّد گشتم از هستی تمام   نی وجودم ماند آنجا و نه نام
زان شدم پرواز سوی لامکان   دیدم آنجا عیش‌های بس عیان
خویش را دیدم همه نابود خویش   یافتم سررشتهٔ مقصود خویش
چون شده فانی محمّد از وجود   غیر او دیده که دیگر کس نبود[۲]

در ضمن تجلّی صفات می‌سراید:

بحر جانم چونکه زد صدگونه جوش   چون توانم بود یک ساعت خموش
چون که غرق آتشم عیبم مکن   می بسرزم گر نمی‌گویم سخن[۳]

یک رباعی و چند بیت از یک غزل نیز برای نمونه می‌آورم:

در مصحف حرف عقل طامات ببین   بر سدره بر او پس خرابات ببین
بگذر ز صفات او و درخود بنگر   بی‌واسطه‌ای تجلّی ذات ببین

*

۱. *بحرالمعانی*، ورق ۱۷۸.
۲. همان، ورق ٤٨.
۳. همان، ورق ۷۳.

آنچه مـن در کـوی جانـان یـافتم　　کم‌ترین از خبـره‌هـا جـان یـافتم
چــون در افتــادم بــه پنــدار بقــا　　در بقــا خــود را پریــشان یــافتم
چــون فــرورفتم بــه دریــای فنــا　　در فنــــا دُرّ فــــراوان یــــافتم
شمع‌ها و عشق از سودای دوسـت　　جان خود را عـود سـوزان یـافتم[۱]

بدیهی است که زحمت‌های چندین سالۀ نویسنده را در چند صفحه بیان کردن ممکن نیست. این مشتی از خرواری است که اینجا نقل شده است. بسیار شعرهای شیرین از غزل، قطعه، رباعی و مثنوی در لابلای متن داخل است که نیاز به تحقیق دارد از ویژگی‌های جالب این کتاب علاوه بر مطالب عرفانی آن است که اطلاعات مهمّ دربارۀ فرهنگ و چهره‌های سرشناس عرفای قرن هشتم و نهم را که در جاهای مختلف در خانقاه‌ها زندگی می‌کردند داده و به این صورت نویسنده فضای عارفانه دنیای اسلام را باز نموده است.

در پایان باید بگویم که فرصت کم و سخن زیاد است. بهرحال این اثر بارز بسیار مهم است و نیاز به تحقیق دارد. حق این است که صوفی‌ها در گسترش اخوّت جهانی این‌قدر زحمت کسیده‌اند که اگر ما آن آثار گران‌بها را از قفسه‌های تاریک کتابخانه‌ها بکشیم و به مردم ارائه بدهیم آن چنان قندی ست که مردم دوباره گرد آن جمع خواهند شد و از این سخنان بی‌ریا و عاشقانه سیر نخواهند گردید

به پایان آمد این دفتر حکایت همچنان باقی
به صد دفتر نمی‌گنجد حدیث حسن مشتاقی

منابع

۱. *بحرالمعانی* از سیّد محمّد بن نصیرالدّین جعفر حسینی مکّی (م: ۱٤۸٦/۸۹۱ م)، نسخۀ خطّی شمارۀ 297.71/3، ذخیرۀ سبحان الله، کتابخانۀ مولانا آزاد دانشگاه اسلامی علیگره، علیگره (اتّراپرادش).

۲. پارسا، خواجه محمّد: شرح *فصوص‌الحکم*، تصحیح [دکتر] جلیل مسگرنژاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۲٦ هـ . ش.

---

۱. *بحرالمعانی*، ورق ۲۷.

۳. چشتی، شیخ عبدالرحمن: *مرآةالاسرار*، مکتبهٔ جام‌نور، ٤٢٢ متیامحل، جامع مسجد، دهلی، ١٩٩٧ م.
٤. خمینی، امام روح الله: *آداب‌الصلوة*، مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ هـ . ش.
۵. عبّاس قمی، شیخ: *مفاتیح‌الجنان مترجم*، تنظیم‌المکاتب گوله گنج، لکهنو، ۲۰۰۰ م.
٦. عبدالحق محدّث دهلوی، *اخبارالاخیار مع مکتوبات*، فاروق اکیدمی، پاکستان.
۷. نجم‌الدّین رازی، شیخ عبدالله: *مرصادالعباد*، *برگزیده* از [دکتر] محمّد امین ریاحی، چاپ پژمان انتشارات توس، ١٣٦٦ هـ . ش.
8. Rieu Charles: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Birtish Museum* Volume I, Published by the Trustees of the Birtish Museum, 1983.

تصوّف و همدلی اجتماعی

سیّد محمّد عزیزالدّین حسین همدانی *

ترجمه: **سیّد محمّد یونس جعفری** ♦

نهضت تصوّف ابتدا در سرزمین (حجاز) تحت تعالیم دین مبین اسلام تعلیمات پیامبر(ص) به وجود آمد و این نحوهٔ سلوک تا زمان حضرت علی(ع) ادامه داشت. ولی در سال ٦٦١ میلادی در زمان معاویه، خلافت به ملوکیت و سلطنت مطلقه تبدیل شد که تاکنون در بعضی کشورهای اسلامی و نیز جاهای دیگر ادامه دارد. پس از شهادت حضرت علی(ع) بنیان حکومت امی توسّط معاویه پایه‌گذاری شد و یزید فرزند و جانشین وی علناً از اصول و عقاید اسلامی انحراف ورزید و به سال ٦٨١ میلادی حضرت امام حسین(ع) علیه رفتار وی قیام کرد و همراه با خاندان و یارانش به شهادت رسید. به سال ٦٨٢ میلادی شهرهایی مانند مکّه و مدینهٔ منوّره مورد تهاجم قرارگرفتند و اموال مردم به غارت رفت و عدّه‌ای از مردم بی‌گناه کشته شدند و حتّی زن‌ها مورد تجاوز قرارگرفتند[۱]. شهرهای کوفه و بصره تا سال ٦٦١ میلادی هدف اصلی قتل و غارتگری بودند[۲] و تمام این جریانات باعث شد نهضت تصوّف در این شهرها به وجودآید.

---

* استاد بخش تاریخ و ثقافت جامعهٔ ملّیهٔ اسلامیه، دهلی‌نو.

♦ دانشیار بازنشستهٔ فارسی دانشکدهٔ ذاکر حسین، دهلی‌نو.

۱. مأخوذ از *خلافت و ملوکیت*، مولانا سیّد ابوالاعلی مودودی، دهلی، ص ۸۲–۱۸۰: الطبری، ج ٤، ص ۹–۳۷۲؛ ابن الاثیر، ج ۳، ج ۱۳–۳۱۰؛ البدایه و النهایه، ج ۸ ۲۱–۲۱۹؛ Jurji Zaydan: ***History of Islamic Civilization***, p.139; ***Tarikh-e Ibn Khalladun***, pp.139-140.

2. *Tarikh-e Ibn Khalladun*, Vol. II, pp.184-194.

کسانی که این نهضت را دنبال کردند برای آنها لازم بود که تمام جریانات را چه از لحاظ نظری و چه عملی به صورت عمیق مورد بررسی قرار دهند تا بدین وسیله به حقیقت‌نهایی برسند و ارزش‌های والا را رشد و توسعه بدهند و علیه سلطهٔ مطلقه، تعصّب فرقه‌ای، طبقاتی شدن انسان‌ها، بی‌عدالتی اقتصادی و اجتماعی، فساد اخلاقی، تباه‌کاری و استثمارگری دینی صدایشان را بلندکنند. نهضت تصّوف در داقع دارای هدفی است که منظورش ایجاد امنیّت و همدلی در زندگی انفرادی و اجتماعی میان انسان‌ها است. چنانکه تاریخ تصّوف این حقیقت را آشکار می‌سازد که این نهضت صرفاً مبنی بر ادّعا و اعلامیه نیست بلکه قبول کردن آن با جان و دل می‌باشد.

تمام سلسله‌های صوفیه غیر از نقشبندیه طریقت خود را به علی(ع) می‌رسانند و علّتش این است که ایشان در سرتاسر زندگی هیچ وقت قایل به تبعیض بین عرب و غیرعرب نبود و همیشه با آنها بی‌غرضانه و بدون جانبداری رفتاری می‌کرد و نسبت به کسانی که در اجتماع منکوب شده بودند همدردی و دلسوزی نشان می‌داد و خود نیز در زندگی چنان ساده و بی‌پیرایه می‌زیست که برای همگان الگو و اسوهٔ شایان پیروی گشته بود و این اوصاف حمیدهٔ ایشان و این خوبی‌ها باعث جلب توّجه صوفیانی گردید که از رفتار و شخصیت وی الهام می‌گرفتند و وجود مبارکشان قلب آنها را آرام می‌بخشید.

حضرت علی(ع) دارالحکومة را از مدینه که تحت تسلّط و برتری‌جوبی و قومیّت عربی قرارگرفته بود به شهر کوفه انتقال داد زیرا آن شهر در آن زمان موقعیت اردوگاهی داشت و نیز مرکز شهری بود بسیار منظّم و مرتّب و در عین‌حال محلّ اتّصال افرادی گردیده بود که از ادیان مختلف پیروی نموده و در گروه‌های گوناگون متشکل شده بودند. در آن زمان در آن شهر نصف جمعیت بر مردم غیرعرب مشتمل بود و بیشتر آنها یا برده و غلام بودند و غلام شده بودند (موالی).

بعدها پس از گذشت چند قرن صوفیانی دانشمند مثل شیخ علی هجویری (ت: ۱۰۷۲ م.) مؤلّف کتاب *کشف‌المحجوب*، شیخ محیی‌الدّین عربی (ت: ۱۲٤۸ م.) صاحب فتوحات مکّیه و *فصوص‌الحکم*، شیخ شهاب‌الدّین سهروردی (ت: ۱۲۳٤ م.) و مولانا جلال‌الدّین رومی (ت: ۱۲۷۳ م.) تصّوف را به شکل فلسفه و مکتبی درآوردند که مبتنی بود بر

نشاط و عشق و علاقه و شور و حال. متصوفه، این جهان را به چندین ولایت (سرزمینهای معنوی) تقسم نموده و کشور هند یکی از آنها به شمار می‌آمد. در این خطّه صوفیان نقش مهمّی در زندگی اجتماعی همهٔ مردم ایفا کردند. آنان به هر جایی که رسیدند تغییرات نمایانی در فرهنگ و تمّدن و نیز شیوهٔ زندگی شهر و روستای این سرزمین پدیدآوردند.

عقیدهٔ ابن عربی مبتنی بر وحدت وجود است و این عقیدهٔ وی برای ایجادکردن یکجهتی و همدلی میان پیروان عقاید و ادیان مختلف و تحوّل و انقلاب مهمّی پدیدآورد. عقیدهٔ یکجهتی و همدلی مبنی و متّکی بر این می‌باشد که تمام افراد بشر یکی هستند و میان همهٔ آنها وحدت و یگانگی خداوند متعال ظهور و تجلّی دارد. این نکته به این معنی است که وجود اصلی یکی است و همهٔ ما انسان‌ها مظهر و جلوه آن وجود واحد هستیم. این عقیده تحوّل آفرین به طرف وحدت و یگانگی پیش‌می‌رفت. زیرا عقیدهٔ وحدت وجود دارای این مفهوم نیز می‌باشد که اصل و گوهر تمامی انسان‌ها یکی است. همچنین عقیدهٔ وحدت وجود مشتمل است بر احترام‌گذاشتن به طبیعت و تمامی موجوداتی که در کاینات جلوه‌گر هستند. زیرا هر موجودی تجلّی شکوه و عظمت خداوندی است. ابیاتی که ابن عربی دربارهٔ وحدتِ وجود سروده همه طالبان حقیقت را واله و شیفته خود گردانیده است. خلاصهٔ ابیاتِ وی این است که قلب من چنان وسعت دارد که در آن تمام چیزها می‌توانند جای بگیرند. قلب من برای صومعهٔ مرتاضان، پیکرهٔ بت‌ها که در معابد هستند، دشت آهوان، بیت الله که کعبهٔ مسلمین است، الواح عشرهٔ یهودیان، عالمی که خداوند در آن به پیامبرش وحی نازل‌کرد فراگیر شده است. ایمان و عقیدهٔ من عشق و محبّت می‌باشد و هر طرفی که نگاه می‌اندازم در آن‌جا همین عقیده را جلوه‌گر و نمایان می‌بینم. عقیدهٔ وحدتِ وجود دلالت به این نکته می‌کند که این ظهور خداوندی است که در سرتاسر کاینات در همه جا رسوخ و نفوذ پیداکرده است. بنابراین می‌توان گفت این عقیده طریقی است که میان تمام افراد بشر جنبهٔ یگانگی و همدلی را ایجاد می‌کند و تمام اختلافاتی که میان مردم دیده می‌شود آنها را کنار می‌گذارد.

امّا شیخ احمد سرهندی عقیدهٔ وحدتِ وجود را قبول نمی‌کرد. وی قایل به وحدتِ شهود بود و با همین تعبیر این موضوع را مطرح کرده است. در واقع منظور وی این است که اگرچه ما شاهد وحدت هستیم ولی امر واقعی این است که آن وجود ندارد. وجود از خداوند متعال تجلّی نمی‌کند زیرا وی مافوق و بالاتر از آن است. ولی موضوع وحدتِ وجود همواره مورد پسند اهل نظر قرارگرفته و عقیدهٔ وحدتِ شهود نتوانست با آن برابری و هم‌چشمی کند. اگرچه شاه ولی الله محدّث دهلوی سعی کرد که بین مسئلهٔ وحدتِ وجود و وحدتِ شهود امتزاج پدیدآورد ولی این امتزاج نیز مورد قبول صاحب‌نظران واقع نشد و صرفاً در میان دانشمندانی که تعدادشان انگشت شمار بود، محدود ماند. خطّ‌مشی صلح کلّی که جلال‌الدّین اکبر (١٦٠٥-١٥٥٦ م) برای ایجادکردن یگانگی و یکدلی درپیش‌گرفت باز مبنی بر وحدتِ وجود بود. دیدگاه ابوالفضل و فیضی که از دانشمندان عصر وی به شمار می‌رفتند عقیدهٔ این هر دو برادر نیز با دیگر امرای وابسته به دربار اکبر مبتنی بر وحدتِ وجود بود. چنانکه مولوی بر این اساس می‌گوید:

علت عاشق ز علّت‌ها جداست   عشق اصطرلاب اسرار خداست

و هم‌چنین حافظ شیرازی این موضوع را طبق شیوهٔ خود این گونه بیان می‌کند:

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرف است   بـا دوسـتان مـروّت بـا دشـمـنان مـدارا

میرزا غالب دهلوی (١٨٦٩-١٧٩٧ م.) شاعر برجستهٔ زبان فارسی و اردو عقیدهٔ وحدتِ وجود را نیز پذیرفته و به زبان اردو چنین سروده است:

هم موحد هین همارا کیش هی ترک رسوم   ملّتین جب مت گئین اجزای ایمان هوگئین

در بیت فوق وی توّجه خود را به مسئلهٔ وحدتِ وجود گماشته و می‌گوید تنها این عقیده است که تمام اختلافات جزیی را میان پیروانِ ادیان مختلف برطرف می‌سازد و معتقد است وقتی عقیدهٔ وحدتِ وجود به میان آمد تمام اختلافات جزیی از میان برمی‌خیزد.

میر انیس (١٨٧٤-١٨٠٥ م.) یکی از شعرای مرثیه‌گوی به شمار می‌رود که در سخن‌سرایی سبک محتشم کاشانی را دنبال کرده، مراثی بسیار رسا به زبان اردو سروده و در آن فجایع کربلا و مصایب ائمّهٔ اطهار را به شیوهٔ جانگدازی بیان نموده است.

وی نیز قایل به وحدتِ وجود است و در دو مصرع اخیر رباعی که به زبان اردو سروده چنین می‌گوید:

هر رنگ مین جلـوه هی تری قـدرت کا جس پهول کو سونگهتاهون بو تیری هی

چون میر انیس این رباعی را سرود، مجتهدین شیعه مذهب شهر لکهنو که در عقاید خود اصولی بودند معترض شدند و از میر انیس خواستند که اعلام نماید و توضیح دهد آیا وی در عقیدهٔ خود پیرو شیعه می‌باشد یا نه. زیرا قبلاً مولانا دلدار علی (ت: ۱۷۵۲ م.) که یکی از علمای برجستهٔ شیعه محسوب می‌شد در اثر خود که عنوانش شهاب ثاقب می‌باشد اعلام نمود تمام صوفیانی که دارای عقیدهٔ وحدتِ وجود هستند در زمرهٔ کفاّر قراردارند. ولی میر انیس این بیت را بدین سبب سروده بود که وی نیز یکی از اولاد و احفاد و جانشینان سیّد محمّد گیسودراز بود که یکی از شعرای صوفی مسلک محسوب می‌شود.

تمام سلسله‌های صوفیان هند غیر از سلسلهٔ نقشبندیه نه تنها عقیدهٔ به وحدتِ وجود را میان مردم تبلیغ می‌کردند بلکه خود نیز آن را تقلید و پیروی نموده و بدین جهت صوفی‌ها به هیچ وجه درفراگیری عقیدهٔ عرفانی از پیروان دیگر مذاهب و ادیان تأمل و تردید نمی‌ورزیدند. آنها در این مورد طبق آیهٔ مبارکه و لِكُلٍ وِجهةٌ هو مُوَلّيها[1] عمل می‌نمودند. گویند روزی نظام‌الدّین اولیا که یکی از مشایخ سلسلهٔ چشتیه محسوب می‌شود، در یکی از نواحی شهر به نام غیاث‌پور بامدادانی قدم می‌زد. در آنجا کنار رودخانهٔ جمنا بعضی از هندو زنان به وقت طلوع آفتاب در مقابل آن ایستاده مشغول نیایش بودند. نظام‌الدّین اولیا چون زنان را در آن دید این مصرعه را به زبان مبارک خود راند:

هر قوم را دینی و قبله گاهی

که این مصرعه ترجمهٔ تحت اللفظی آیهٔ مبارکه‌ای است که در فوق ذکر شد و نشان می‌دهد نظام‌الدّین اولیا تا چه حدّ قایل به احترام به ادیان دیگر غیر از دین اسلام بود و معمولاً ایشان این بیت را می‌سرود:

---

۱. بقره (۲)، آیه ۱۴۸.

هر که مارا یار نبـود، ایـزد او را یـار بـاد و آنکه مارا رنجه دارد راحتش بـسیار بـاد
هر که او در راه ما خاری نهد از دشـمنی هرگلی که باغ عمرش بشکفد بی‌خار باد

راه و روش صوفیان همیشه این بوده است که با همهٔ مردم بدون درنظرگرفتن مسلک و دین‌شان با مدارا و بشردوستی رفتار می‌کردند، چنانکه شاعری دربارهٔ این عقیذه چنین می‌گوید:

ای که طعنه ز بت به هندو بری هم آمـوز از وی پرسـتش‌گـری

صوفیان همیشه باهم اخوّت و برادری عمومی و همگانی داشتند و به هیچ وجه فرق و امتیازی بین افراد، نژاد، دسته، گروه، اجتماع و فرقه‌های دیگر نمی‌گذاشتند، زیرا که عقیدهٔشان دربارهٔ خدا و عامهٔ مردم و کاینات در *قرآن* مجید کاملاً واضح و روشن است و همین عقیدهٔ قرآنی باعث راهنمایی آنها شده و آنها را تحت نفوذ خود قرار داده است. چنانکه عملاً طبق همین عقیده رفتار می‌کردند. در این مورد عبدالرّحمن جامی چنین می‌فرماید:

بندهٔ عشـق شـدی ترک نسـب کن جامـی
که در این راه فلان ابن فلان چیزی نیست

فکر و نظر اساسی صوفی‌ها همیشه رابطه بین خدا و انسان بوده است آنها معتقدند تنها عشق و محبّت می‌تواند بین همدیگر ربط و تعلّق برقرار سازد. صوفی‌ها در رشد و توسعهٔ افکار بشردوستی در میان ادیان کمک خوبی کرده‌اند و نقش بسیار عالی و مهمّی ایفا نموده‌اند. عقیدهٔشان این است عشق و علاقه به خداوند متعال بدون خدمتگزاری و دوستی با افراد بشر امکان‌پذیر نیست.

صوفی‌ها در کشور هند مثل علمای دینی از عامهٔ مردم جدا و دور نمانده و نبودند. اگرچه تمام صوفی‌های برجسته به زبان‌های عربی و فارسی تبحّر و تسلّط و دسترسی کاملی داشتند ولی برای ترویج و فروغ‌دادن پیغام عشق الهی و اخوّت و دوستی و حق برادری همگانی از زبان‌های محلّی استفاده می‌کردند. آنها نه تنها عشق و علاقه به خدای متعال و بشردوستی را ترویج و تبلیغ می‌نمودند بلکه آداب و سنن محلّی را نیز رعایت می‌کردند و بدین وسیله توجّهٔ عامه مردم هند را به طرف دین مبین اسلام جلب می‌ساختند و در این کار بهتر و بیشتر از مبلغین رسمی دین اسلام، مرام خود را

برای تبلیغ دین اسلام و عقاید بشردوستی فروغ می‌دادند، چنانکه هجویری در بیت زیر این عقیده را چنین بیان نموده است:

در کنـز و هـدایـه نتـوان دیــد خـدا را　　آیینهٔ دل بین که کتابی به از این نیست

صوفیان و همچنین سلاطین ترک هر دو، در کشور هند تقریباً در یک زمان بوده‌اند. صوفیان در تمام امور زندگی طبق احکام دین و شریعت مبین رفتار می‌کردند و اگرچه فاتحین ترک‌نژاد نیز به احکام دین اسلام پای‌بند بوده‌اند ولی طریق عبادت و نیایش صوفیان بیشتر از عبادت‌گزاری و نمازخوانی سلاطین ترک بر هندیان اثر و نفوذ گذاشته است. صوفیان چنانکه در فوق اشارت رفت معتقد بودند که باید میان تمام نوع انسان عدالت و مساوات برقرار ساخت. صدایشان همیشه علیه کوتاه فکری بلند بود و آنها مخالف موانعی بوده‌اند که براساس تضاد و اختلاف طبقاتی و نژادی در اجتماع وجود داشت و باعث زد و خوردبین افراد می‌گردید و یکجهتی و یکدلی اجتماعی را لطمه می‌زد.

صوفیان برجسته‌ای که در زندگی اجتماعی، فرهنگی و دینی کشور هند نقش انقلابی ایفا کرده‌اند عبارتند از خواجه معین‌الدّین چشتی در شهر اجمیر، شیخ فریدالدّین معروف به گنج شکر در شهر ملتان، شیخ بهاءالدّین زکریا در استان پنجاب، شیخ نظام‌الدّین معروف به اولیا در شهر دهلی، میر سیّد علی همدانی در ایالت کشمیر، سیّد محمّد گیسودراز در دکّن (جنوب هند)، شیخ لطیف و شیخ جلال در تانیسر.

تمام این صوفی‌ها سرتاسر شبه قارّهٔ هند را بین ولایات معنوی تقسیم نموده بودند و آنها در ایالاتی مانند کشمیر، سِند، پنجاب، بیهار، بنگاله، گجرات، مهاراشترا، اَوَد و دکّن با معیار بی‌نظیر اخلاقی و پیام شیرین و دلکش معنوی، دین مبین اسلام را در کشور هند تبلیغ می‌کردند و در تاریخ هند آغاز فصل جدید و جداگانه‌ای گشودند تا بتوانند بین فرهنگ‌های هند و اسلامی هم‌آهنگی ایجادکنند تا مردم بتوانند دین و فرهنگ، آداب و سنن و احترام انسانی و روابط یکدیگر را بهتر بفهمند.

صوفی‌ها به هر منطقه‌ای که رفتند، آنها نه تنها زبان آن منطقه بلکه زبان محلّی آنجا را نیز یادگرفته و به کاربردند و بدین وسیله پیغام عشق و اخوّت همگانی را به عامّه مردم می‌رسانیدند. شیخ فریدالدّین معروف به گنج شکر خانقاه خود را در شهر

اجودهن که یکی از شهرهای استان پنجاب می‌باشد دایر نمود. وی اوّلین صوفی هندی بود که با متفکّرین هندو، روابط صمیمانهٔ خود را برقرار ساخت. وی به زبان‌های فارسی، عربی، پنجابی و هندوی شعر بسیار عالی می‌سرود، چنانکه بعضی از ابیات و اقوال وی را پنجمین مرشد فرقهٔ سیک‌ها در کتاب مقدّس این دستهٔ مذهبی که به اسم گورو گرانت معروف است نقل نمود. بابا فرید زبان پنجابی را اختیار نمود و پیروان فرقهٔ سیک به پاس خاطر وی زبان فارسی را یادگرفتند. چنانکه شعر بابا فرید باعث شد که میان مردم پنجاب محیط اخلاقی سازگار و حسن تفاهم ایجادگردد. ابیات و اقوال بابا فرید به قلب اهالی پنجاب راه یافت و به اصطلاح چنگ به دلشان زد. شعری که وی به زبان‌های پنجابی و هندی سرود، در این منطقه دوام پیداکرد و مردم تا کنون آنها را می‌سرایند و لذّت می‌برند. مادر امیر خسرو دهلوی (۱۳۲۵–۱۲۵۳ م.) هندی و پدرش ترک بود و پیوند ازدواج والدین‌اش آمیزش و اختلاط دو فرهنگ بود. امیر خسرو حسن اوصاف هر دو را در وجود خود جذب کرد و افتخار می‌نمود که وی هندی است و نسبت به زبان‌های هندوی عشق و علاقهٔ خاصی نشان می‌داد. وی در میان فرقهٔ عرفا و عاشقان خدا مقام خصوصی و برجسته‌ای داشته و خود نسبت به عامهٔ مردم زادگاه خود با عشق و علا قه رفتار می‌کرد.

امیر خسرو بسیار علاقه‌مند بود که افکار و اقوال عامّهٔ مردم را به زبان ادبی منتقل سازد و آنچه وی به زبان شعر محلّی سرود، امروز به اسم شعر هندی شناخته شده و این سروده‌ها از شاهکار ادبی وی که به زبان‌های فارسی و عربی می‌باشد به هیچ وجه کمتر نیست. کار دیگری که وی به صورت هنرهای زیبا انجام می‌داد درهم آمیختن موسیقی با آهنگ‌های ایرانی بوده است.

در زندگی دینی و اجتماعی جنوب هند متصوّفانی که نقش بسیار مهمّی ایفا نموده‌اند عبارتند از برهان‌الدّین غریب، سیّد زین‌الدّین داوود، شیخ عین‌الدّین بیجاپوری، سیّد محمّد گیسودراز و شیخ سراج‌الدّین جنیدی. موقعی که تاریخ (نهضت) تصوّف در جنوب هند آغازگردید، در آن زمان شخصیّت برجسته‌ای که در این ناحیه به چشم می‌خورد سیّد محمّد گیسودراز بود، زیرا وی در آن منطقه نقش به سزایی به عهده داشت و نه تنها مسلمین بلکه هندوان نیز معمولاً به زیارت وی مشرّف می‌شدند و برای

مدّتی در خانقاه‌اش بدون مانعی توقّف می‌کردند[1]. وی مثنویی که به زبان سانسکریت سروده شده بود[2] با ذوق و علاقهٔ فراوانی می‌خواند تا دربارهٔ اسطوره‌های هندوان کسب اطلاع نماید. سیّد یوسف پدر سیّد محمّد گیسودراز مثنویی تحت عنوان «منان سهاگن‌نامه» (آرزوهای عروس خانم) به زبان دکّنی سرود. همچنین گیسودراز رساله‌ای به نام «معراج‌العاشقین» به زبان دکّنی نگاشت که یکی از نمونه‌های برجستهٔ آمیزش و اختلاط دو فرهنگ دکّنی و ایرانی به شمار می‌رود. راه و روش آزادمنشانه و بزرگانه‌ای که متصوّفه اختیار نموده بودند باعث شد تا محیطی بسیار مطبوع و مورد پسند پدیدشود و بدین جهت خانقاه‌های آنها مرکز اختلاط و آمیزش فرهنگی و یکدلی و یکجهتی فرقه‌های مختلف و گوناگون گردید و درنتیجهٔ این اختلاط و آمیزش فرهنگی و زبانی در خانقاه‌های جنوب هند به وجود آمد که امروز زبان دکّنی نامیده می‌شود.

شیرگنده ناحیه‌ای است در شهر احمدنگر. در این منطقه شیخ احمد بابا شیرگنده‌ای پیغام خود را به زبان مراتی در سرتاسر استان مهاراشترای فعلی ابلاغ نمود. علاوه بر وی صوفیان دیگری نیز با افرادی در خارج از استان مهاراشترا و نیز در داخل آن زندگی می‌کردند و به تبادل نظر و تعاطی افکار و عقاید می‌پرداختند. شیواجی یکی از مبارزگران هند محسوب می‌شود. گویند همسر مالوجی مادر بزرگش زنی نازا درآمد. روزی مالوجی به خدمت شاه شریف که یکی از متصوّفه بود و در منطقهٔ استان مهاراشترا زندگی می‌کرد رسید و از وی تقاضا نمود دعاکند که اجاق کور همسرش روشن گردد[3]. شاه شریف در بارگاه خداوند متعال برایش دعاکرد و درنتیجه دو پسر از بطن همسرش به دنیا آمدند و بدین مناسبت مالوجی اسم یکی را شاه‌جی و دومین را شیواجی گذاشت. ناگفته نماند در عصر حاضر مهاراشترا به عنوان استان شیواجی شناخته می‌شود و شناخت شیواجی منوط و مربوط به شاه شریف می‌گردد. چنانکه

1. Husaini, Syed Shah Khusrau: *Saiyid Muhammad Gaisu Daraz*, Delhi, 1983, p.7.
2. Siddiqui, M. Sulaiman: *Origin and Development of Chishti Order in the Deccan*, Islamic Culture, Vol. LI, No. 3, July 1977, p.218.
3. Ranade, P.V.: *Binocular Glossary of Vedanta and Tasawwuf of Shaikh Muhammad*, p.74.

یکی از مصلحین قرن نوزدهم میلادی جی. راناد در این مورد چنین اظهار عقیده نموده است:

"برخی از مرتاضان هندو نسبت به بعضی دراویش مسلمان قایل به احترام خاصی بوده‌اند. ولی میان آنها بعضی از افراد معنوی و روحانی می‌باشند که آنها را هندوها و همچنین مسلمین احترام خاصی می‌گزارند و این خصوصیات آزادمنشی و میانه‌روی پس از طی‌کردن مسیر تاریخی قرن‌ها رشد و توسعه یافته است و این نوع روابط تشکیل عناصری می‌دهند که براساس آن سیرت اخلاق باطنی یک ملّت پدیدار می‌گردد"[1].

تصوّف در استان سِند بر زندگی عامّهٔ مردم آنجا و بر ادبیات آنها نفوذ عجیبی و عمیقی گذاشت و دیدگاه عرفا و متصوّفین آنجا نیز همیشه دارای جنبهٔ بشردوستی و سازگاری و یکدلی بوده است. به خصوص شعری که در محیط آزادمنشی و روشنفکری سروده شده است بیشتر بر زندگی عامّه مردم اثر گذاشته است. شاعرانی که این خدمت را با حسن و خوبی انجام داده‌اند عبارتند از قاضی قدان، عبدالکریم، شاه لطیف، سرمست، سامی، بیدل، بیکس، دَلپَت و دیگرانی که بین قرون شانزدهم الی نوزدهم میلادی می‌زیسته‌اند. تمام این شاعران عداوت و دشمنی را که ناشی از فرقه‌گرایی قومی و مذهبی است محکوم کرده‌اند و برای یکجهتی و یکدلی و وحدت و یگانگی ساعی و کوشا بوده‌اند. شاه عبداللّطیف (۱۷۵۰–۱٦۹۰ م.) و سَچّل (۱۸۲۹–۱۷۳۹ م.) چنان اثر خوبی بر زندگی عامّهٔ مردم گذاشته‌اند که اسامی‌شان امروز بر زبان اهالی سِند چه هندو، چه مسلمان جاری می‌باشد. سَچّل شاعر چند زبانه بود. وی نه تنها به زبان سِندی بلکه به زبان‌های فارسی و اردو نیز شعر سروده است در اینجا این نکته نیز جالب توّجه می‌باشد که وی در سخن‌سرایی از عروض و قوافی و بحور فارسی بدون تغییردادن آنها استفاده کرده است. سَچّل شاعری است که این عقیده را علناً اظهار نموده است که اجتماع بشری باید بدون امتیاز فرقه‌ای و طبقاتی تشکیل گردد و مردم را آگاه ساخته است که از توطئه‌ای که بعضی از مردم برای ایجاد خلل در امنیّت و آشتی

---

1. Namade, B.: *Tukaram*, New Delhi, 1980, p.8.

اجتماع ایجاد می‌کنند بر حذر باشند. آرزویش همیشه این بوده است که اجتماعی تشکیل گردد که در آن اختلاف فرقه‌ای و طبقاتی وجود نداشته باشد و هندوها و همچنین مسلمین باهم زندگی خود را در سازگاری و یکجهتی و یکدلی ادامه دهند ولی متأسفانه مردم به پند و نصیحت وی گوش ندادند و درنتیجه شبه قارّهٔ هند به سبب عداوت و کینه و دشمنی یکپارچگی خود را از دست داد.

داستان *پَدماوَت* اوّلین داستان عشقی می‌باشد که تصوّف اسلامی و ایرانی به لهجهٔ اَودی که یکی از شاخه‌های زبان هندی می‌باشد معرّفی گردیده است. گفتنی است که زبان این داستان رزمی و بزمی هندی است ولی داستان مزبور به خط فارسی (نستعلیق) نگاشته شده است.

اگر به زمینهٔ تاریخ تصوّف نظر بیندازیم، می‌بینیم هم چنانکه بسیاری از افکار تصوّف از زبان عربی به فارسی به وسیلهٔ ترجمه انتقال یافته به همین روال از زبان فارسی به زبان‌های شبه قارّهٔ هند مثل هندوی، راجستانی، پنجابی، گجراتی، سِندی و دکّنی منتقل نیز گردیده است.

صوفی‌ها با فعّالیت‌های صمیمانهٔ خود میان افراد طبقات مختلف هم‌آهنگی و یکدلی ایجادکردند و کسانی که در اجتماع افراد عقب افتاده محسوب می‌شدند توجّهٔ آن‌ها را با خلوص نیّت و حسّ بشردوستی به طرف خود جلب نمودند. بیشتر این افراد از طبقات ستمدیده، جورکشیده و زیر لایهٔ پای تشکیلات اجتماعی مالیده و فشرده مانده بودند. آقای تیتوس در این مورد درست گفته است:

"در واقع اسلام به وسیلهٔ تصوّف برای خود راهی بازکرد که با مسلک هندوئیزم مستقیماً در تماس بیاید و با عوامل مؤثّر در قلب آن جای خود را پیداکند[1]. آقای آر.ک. مغ در این مورد دارای این عقیده است. ما این موضوع را به این نکته به پایان برسانیم که هر وقتی که بحران هویت و شناسایی فرهنگی به وجود آمد

---

1. Murry Titus: ***Islam in India and Pakistan***, Calcutta, 1959, p.36.

و یا روح بدیع منظر افسانه‌ای احیا گردید در آن موقع میراث تصوّف با هزاران زبان به تکلّم درآید و با ما حرف می‌زند"[1].

اگر تاریخ سیاسی کشور هند را درنظر بگیریم می‌بینیم که پس از درگذشت محمّد غوری، مملکت وی میان جانشینانش به چند پارچه قسمت گردید. چنانکه غلام برگزیدۀ وی یلدوز در غزنین بر تخت سلطنت رسید. غلام دیگرش قباچه مناطقی مثل ملتان و اُچه را تحت تسلط خود درآورد. قطب‌الدّین ایبک به سال ۱۲۰٦ میلادی تخت سلطنت دهلی را گرفت و بدین صورت شبه قارّۀ هند به چند پاره قسمت گردید. ولی در همان زمان شیخ بهاءالدّین زکریا در صدد آن بود که تمام این قسمت‌ها یکپارچه گردند. چون سلطان ایبک وفات یافت، التتمش تخت سلطنت دهلی را در سال ۱۲۱۰ میلادی گرفت. در آن زمان خانقاه شیخ بهاءالدّین در ملتان دایر بود. وی به سلطان التتمش پیغام فرستاد که بر منطقۀ ملتان حمله برد. سلطان التتمش بنابر دعوت و پیشنهاد شیخ بهاءالدّین زکریا بر ملتان حمله برد و قباچه را شکست داد و بدین طریق سرتاسر استان پنجاب تحت تسلّط حکومت دهلی قرارگرفت[2]. باید در اینجا یادآور شد که حکومت دهلی در سال ۱۲۰٦ میلادی استان پنجاب را از دست داده بود ولی باز به سال ۱۲۱۰ میلادی دو مرتبه آن را گرفت. نتیجه‌ای که از این وحدت و یک پارچگی کشور هند حاصل شد صوفی‌ها بودند که در آن نقش مهمی ایفا کردند. دانشجویان هندی که از دانشگاه‌های کامبریج، آکسفورد و دانشگاه‌های مختلف هند فارغ‌التحصیل شده‌اند به این امر توافق می‌نمایند که تقسیم استان‌های پنجاب و بنگاله و هم‌چنین تفکیک و جدایی کشور هند کشت و کشتار، جنگ و خونریزی و نفرت میان افراد اجتماع شبه قارّۀ هند به بارآورد.

بعضی از شاعران کیفیت عشق را با حسن پرورانده‌اند. آنها معتقد بودند که بدون درک حسن و زیبایی در راه عشق موفّقیّت و پیروزی به دست نمی‌آید. حسن از عشق، ایثار و فداکاری پدیدمی‌آید و این وظیفۀ عشق است که خود را به پاس خاطر حسن و

---

1. Megh, R.K.: *The Influence of Sufism in the growth of Hindi Poetry*, Jaipur, p.208.
2. Khizr, M.M.: *Sufism and Social Integration*, Jaipur, p.119: P.D. Jassal: *The Life and Message of Guru Ravidas*, Jaipur, p.169.

زیبایی در آتش عشق بسوزاند. البتّه کسانی که این عقیده را داشته‌اند از جنبهٔ شهوانی و روابط نامشروع جنسی کاملاً دور بوده‌اند. آنها عشق مجازی خود را به صورت عشق حقیقی درآورده‌اند. به نظر آنها زن تنها وسیلهٔ شهوت‌رانی و برای هوس جنسی نیست بلکه وی الگو و نمونهٔ حسن و زیبایی الهی و آسمانی می‌باشد. در دورهٔ جدید تاریخ هند یعنی میان قرون هیجدهم و نوزدهم میلادی مردم این کشور دارای این عقیده بوده‌اند و میان آنها کسانی که بیشتر از دیگران برجسته و بالاتر بوده‌اند عبارتند از بودا (قرن نوزدهم میلادی)، تاگور (قرن هیجدهم میلادی) و گنانند (قرن نوزدهم میلادی) و تقریباً همهٔ اینها تحت نفوذ و تأثیر تصوّف قرارگرفته بودند. عشق‌نامه‌ای که دربارهٔ بودا و عشق لتا نوشتهٔ گنانند است مثال نمایان این تأثیر و نفوذ می‌باشد. چنان به نظر می‌رسد که نفوذ تصوّف در امور فرهنگی به عنوان معیار اساسی قرارگرفته است. رباعیات عمر خیّام را عرفا و متصوّفه از دیدگاه عرفانی مطالعه و بررسی نموده و سرایندگان هندی زبان که پیرو مکاتب مختلفی بوده‌اند، در عصر و زمان مختلف از فارسی به هندی برگردانده‌اند. باگواتی چرن ورما و جیا شنکر پرساد علناً اشاره به این مطلب کرده‌اند که منبع و سرچشمهٔ سرودهٔ آنها زبان عرفانی اهل تصوّف می‌باشد. چنانکه آقای میغ دربارهٔ نفوذ تصوّف چنین اشارت کرده است که در توسعه و رشد شعر به زبان هندی تصوّف دارای سهم مهمّی بوده است و می‌گوید:

> "ما می‌توانیم بدین نتیجه برسیم وقتی که بحران هویت فرهنگی پیدا شود همین که روح عشق و علاقه احیا گردد میراث فرهنگی با هزار زبان به سخن درمی‌آید"[1].

عرفا و متصوّفه از مباحثه‌ها و استدلال‌های خشک اجتناب می‌ورزند و همیشه ترجیح داده‌اند که زندگی را در حال فقر، پاکیزگی، توکّل، صبر، استغنا و عشق الهی بگذرانند. آنها نه نتها تمام این زمینه‌ها را در عمل نشان می‌دادند بلکه آن را ترویج و تبلیغ نیز می‌نمودند و بیشتر سعی و کوشش آنها این بوده که وساوس شیطانی را از اجتماع بشریت دورنگاه دارند. آنها دوست داشتند با افرادی زندگی کنند که در اجتماع

---

1. Megh R.K.: *The Influence of Sufism in the Growth of Hindi Poetry*, Jaipur, p.208.

لگدمال شده‌اند. آنها در درد و رنج زندگی با یکدیگر شریک و سهیم بودند. آنها این نوع افراد را برای کمک به بشریت و پیشرفت آن تشویق و ترغیب می‌نمودند و نصیحت می‌کردند که از احساسی که فاقد خصایص انسانی باشد دور بمانند.

صوفی‌ها اصلاً و هرگز خود را به فرقهٔ خاصّی وابسته نکرده‌اند. تمام شاعرانی که صوفی بوده‌اند در شعر خود کینه‌ورزی و دشمنی را که براساس دین و مذهب باشد محکوم و مذمّت کرده‌اند و همیشه برای یکدلی و یکجهتی اجتماعی سعی و کوشش نموده‌اند. صوفی‌ها برای همزیستی فرهنگی صدای خود را بلندکرده‌اند و همین عقیده و مرام همزیستی در تاریخ دورهٔ متوسط هند به عنوان یک اصل قانونی و قاعدهٔ کلّی تلقی گردیده است و این مرام میراث مهمّی بوده است که آنها برای نسل‌های آینده بر جای گذاشته‌اند. احترام نمودن به تنوع و گوناگونی فرهنگ‌ها شاید بزرگترین سهم آنها بود که به تمّدن هند اهدا نموده‌اند.

در این عصر و زمان وقتی که ما دچار خطر بزرگی از طرف گروه‌های قدرتمند هستیم که می‌خواهند اختلافات شدیدی را از طریق کینه‌توزی و دشمنی میان یکدیگر شعله‌ور کنند لازم است که ما نهضت تصوّف را تجدید و احیا کنیم، زیرا تنها کسانی که واقعاً افراد روحانی و معنوی هستند می‌توانند محیط امن و آشتی افهام و تفهیم را به وجود آورده و تحوّلی در اجتماعی که دارای ابعاد و جوانب گوناگون می‌باشد، ایجاد نمایند. برای هر کسی که عقل سالم و فکر و هوش درستی داشته باشد لازم است همیشه برای کارهای ارزنده و سلامت فکر اقدام نماید. در حال حاضر ما نیاز داریم سازمان‌هایی که نسبت به بشریت عشق و علاقه دارند برای شرکت در اجتماع بشری گام بردارند تا نظام اجتماعی به وجود بیاید که از جنبهٔ اخلاقی و از حیث معنویت با نشاط و پرجنب و جوش باشد.

منابع

۱. مودودی، مولانا سیّد ابوالاعلی: *خلافت و ملوکیت*، دهلی، ۱۹۶۷ م.

2. Husaini, Syed Shah Khusrau: *Saiyid Muhammad Gaisu Daraz*, Delhi, 1983.
3. Ibn-e Khaldun: *Tarikh-e Ibn Khaladun*, The Muqaddimah, London, 1958.
4. Jassal, P.D.: *The Life and Message of Guru Ravidas*, Jaipur, 1981.

5. Jurji Zaydan: *History of Islamic Civilization*, Delhi, 1981.
6. Khizr, M.M.: *Sufism and Social Integration*, Jaipur, 1981.
7. Megh. R.K.: *The Influence of Sufism in the Growth of Hindi Poetry*, Jaipur, 1981.
8. Murry Titus: *Islam in India and Pakistan*, Calcutta, 1959.
9. Namade, B.: *Tukaram*, New Delhi, 1980.
10. Ranade, P.V.: *Binocular Glossary of Vedanta and Tasawwuf of Shaikh Muhammad*, Jaipur, 1981.
11. Siddiqui, M. Sulaiman: *Origin and Development of Chishti Order in the Deccan*, *Islamic Culture*, Vol. LI, No. 3, July 1977.

زبان فارسی، زبان همدلی

علی محمّد مؤذنی *

چکیده

این مقاله مشتمل است بر تعریف اجمالی زبان و مرزمیان ربان و ادبیات و ضمن معرفی انواع ادبی به دو نمونه آن ادبیات تعلیمی (Didactic) و غنایی (Lyric) به صورت کوتاه اشاره می‌شود و با توضیح ادبیات عرفانی که قسمی از ادبیات غنایی است به محتوای آن اشاره می‌شود. در ادامه، آبشخورها و سرچشمه‌های ادبیات عرفانی فارسی که غالباً منبعث از *قرآن* کریم و احادیث و معارف اسلامی است معرفی می‌شود. و رسالت این نوع ادبی را در ترسیم و ایجاد اخوّت جهانی و مدینهٔ فاضله‌ای که مطلوب همهٔ ملّت‌هاست با استشهاد به اشعار ناصر خسرو، سعدی، عطّار، مولوی، حافظ و پروین اعتصامی ارایه می‌دهد.

کلید واژه: ادب عربی ـ لفظ ـ معنی ـ اخوّت ـ معرفت ـ ظلم ستیزی.

مقدّمه

در تعریف زبان گفته‌اند: «زبان مجموعه‌ی نشانه‌ها یا دلالت‌های وضعی است که از روی قصد میان افراد بشر برای القای اندیشه یا فرمان یا خبری، از ذهنی به ذهن دیگر، به کار می‌رود». و نیز گفته‌اند عبارت است از طرح نظام مند در ذهن انسان که به وسیلهٔ آواها یا نشانه‌های نوشتاری آنها بر مبنای قوانین سازمان یافته، صورت خارجی می‌یابد و به منظور بیان افکار و احساسات یا برقراری ارتباط به کار می‌رود (فرهنگ فشرده

---

* استاد فارسی دانشگاه تهران، ایران.

فارسی سخن). مثل زبان فارسی، زبان عربی که اصطلاح انگلیسی آن است (Language) و عربی آن «لغت» می‌باشد.

دکتر خسرو فرشید ورد در این باره می‌گوید:

"زبان مجموعهٔ الفاظ صاحب نظامی است که برای انتقال افکار و احساسات آدمی به دیگران به کار می‌رود. پس زبان بر دو قسمت است. زبان ادبی که ایجاد انفعال و هیجان می‌کند و زبان غیرادبی که چنین نیست و بیشتر برای بیان امور عادی و علمی و فنی به کار می‌رود که معمولاً جزء انفعالی ندارد. از این رو بین زبان و ادبیات عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر ادبیاتی زبان هم هست اما هر زبانی ادبیات نیست"[۱].

گذشته از تعریف‌های گوناگونی که درباره زبان هر ملّتی شده است و این عنصر زبان، بسیار مهم و نقش تعیین کننده‌ای در ایجاد و پیوستگی‌های ملی و فرهنگی و سیاسی دارد، ورای این ارتباط صوری که بوسیله اندام‌های صوتی بویژه زبان بیان می‌شود حامل پیام و مدلول خاص به مخاطب یا مخاطبان است که این مدلول و معنی در تمام فرهنگ‌ها و زبان‌ها یکسان می‌باشد. مثل مفهوم آب که ماده‌ای است سیال و شفاف و بسیار مهم در طبیعت، که زندگی جانوران و گیاهان وابسته بدان است. هر چند که لفظ آب در زبان‌ها، مختلف است مثلاً در انگلیسی (Water)، در عربی (ماء) در هندی (پانی) و در ترکی (سو) است و به قول مولانا:

اختلاف خلق از نام اوفتاد   چون به معنی رفت آرام اوفتاد[۲]

و یا:

در معانی قسمت و اعداد نیست   در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوش است   پای معنی گیر صورت سرکش است[۳]

---

۱. فرشید ورد، *دربارهٔ ادبیات و نقد ادبی*، ج ۲، ص ۸۰۳

۲. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد: مثنوی، دفتر دوم، بیت ٣٦٨.

۳. همان، دفتر اول، بیت ۲–٦٨١.

این پیام، گاهی به زبان معمولی و عادی بیان می‌شود که عموماً «زبان» بدان اطلاق می‌گردد و چانچه عناصر دیگری بدین زبان راه یابد و اتفاقات دیگری را بپذیرد به زبان ادبی تبدیل و به «ادب» و «ادبیات» موسوم می‌شود.

این عناصر می‌تواند به احساسات، حادثه، رستاخیز، برجسته سازی، هنجار گریزی، موسیقی، و غیره تعبیر شود:

"ادبیات، بخشی است از زبان که در آدمی موجب انفعال می‌شود. به عبارت دیگر ادبیات، سخن یا سخنانی است که به تعبیر قدمای ما، سبب انقباض و انبساط خاطر می‌گردد و احساسات ادب آفرین را به دیگران منتقل می‌کند. مراد از انفعال: شادی، غم، ترس، مهر، کین، ترحم و مانند آنهاست. و یا ادبیات، عبارت است از مجموعهٔ آثار ادبی یک ملّت یا یک کشور یا یک زبان یا یک دوره"[۱].

دکتر علی محمّد حق‌شناس در تعریف مرزمیان زبان و ادبیات می‌گوید:

"ما معمولاً آثار ادبی را به عنوان نوعی از زبان با دو ویژگی از انواع دیگر زبان ممتاز می‌کنیم: یکی آراستگی و دیگر مخیل بودن. و این هر دو را مانعة الجمع نمی‌دانیم. جالب این است که نظریه‌پردازان جدید هم درست همین کار را می‌کنند. یعنی چه صورتگرایان روس، یاکوبسن و پیروانش در مکتب پراگ، چه هالیدی و چه دیگران که در زمینهٔ ادبیات کار کرده‌اند، همگی ادبیات را نوعی زبان می‌دانند که فرضاً به گفتهٔ صورتگرایان روس، از آن به کمک هنجار گریزی باقاعده افزایی، آشنایی زدایی شده است. یاکوبسن هم همین طور است، جز آن که او مجموعهٔ آثار ادبی را نوعی از زبان می‌گیرد که در آن نقش شعری، برجسته شده است و به عنوان یک اصل می‌شود گفت که همیشه در زبان اتفاقاتی می‌افتد که بر اثر آنها زبان به ادبیات تبدیل می‌شود. تعبیر شاعرانهٔ این اصل همان گفتهٔ دکتر شفیعی کدکنی است: ادبیات، حادثه‌ای است که در زبان اتفاق می‌افتد"[۲].

---

۱. فرشید ورد، *دربارهٔ ادبیات و نقد ادبی*، ص ٤-۸۰۳.

۲ حق‌شناس، ص ١٥٤ و ١٥٦.

ادب و ادبیات واقعی هر قوم و ملّت، آیینهٔ آرمانی و اهداف عالیه‌ای است که سخنوران و اهل قلم آن را به صورت مدینهٔ فاضله‌ای ترسیم می‌کنند و جهانی به دور از بیداد را به بشریت به ارمغان می‌آورند.

دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب در تعریف ادب می‌گوید:

"عبارت است از مجموعهٔ آثار مکتوبی که بلند ترین و بهترین افکار و خیال‌ها را در عالی ترین و بهترین صورتها تعبیر کرده باشد و البتّه به اقتضای احوال و طبایع اقوام و افراد و هم به سبب مقتضیات و مناسبات سیاسی و اجتماعی، فنون و انواع مختلفی ازین گونه آثار بوجود آمده است"[1].

از این رو آثار ادبی را به انواعی تقسیم‌بندی می‌کنند که به «انواع ادبی» معروف شده است. مهم‌ترین انواع ادبی به ادبیات حماسی (Epic)، ادبیات غنایی کمدی (Lyric)، ادبیات تعلیمی (Didactic)، ادبیات نمایشی (Dramatic)، که خود به دو نوع کمدی (Comedy) (خنده‌انگیز) و تراژدی (Tragedy) (فاجعه‌نامه= غم‌انگیز) و... تقسیم‌بندی می‌شوند، چنانکه در تعریف پیشین بدان اشاره شد. در یک تعریف کلی، تمام انواع ادبی هدفی خاص را دنبال می‌کند که همان رسیدن به جامعه و جهان ایده‌آل و مدینه فاضله می‌باشد. خواه این اثر به صورت حماسه بیان شود که این نوع شعر بیشتر به دوران کودکی و ابتدایی و عصر تکوین ملّت‌ها تعلق دارد و در آن عوامل و عناصر فوق طبیعی و غیرعادی نیز به چشم می‌خورد. حماسه‌ها معمولاً جنبهٔ قهرمانی و اساطیری و یا تاریخی و مذهبی دارند و از انسان‌هایی سخن می‌گویند که از نظر جسمی و روحی ممتازند و از مردم امروز برترند. در این نوع حماسه‌ها، حوادث قهرمانی آن حول محور مسایل ملّی یا دینی یا تاریخی می‌چرخد زیرا مربوط به دورانی است که ملّتی می‌خواهد موجودیت خود را در جهان اعلام کند یا پیغمبری یا پیشوایی دینی به ظهور می‌پیوندد. و خواه به صورت ادب غنایی یا تعلیمی و غیره.

از انواع ادبی که بیشتر مورد توجه نگارنده در این مقاله است دو نوع ادب تعلیمی و عرفانی است که مستقیماً با پرورش فرد، خانواده، جامعه و جهان ارتباط تنگاتنگ

---

۱. زرّین‌کوب بروجردی، *نقد ادبی*، ج ۱، ص ٦.

دارد. و نقش زبان فارسی را در ایجاد اخوّت جهانی استوارتر می‌کند. غالب متون مهم ادبیات فارسی هم از نظر هنری، جایگاه ممتازی در جهان دارند و جزء شاهکارهای جهانی هستند مثل *شاهنامهٔ* فردوسی، *دیوان* حافظ، *کلیات* سعدی، خمسهٔ *نظامی*، آثار مولانا جلال‌الدّین رومی و... و هم از نظر محتوی و تعهد نسبت به جامعه که غالباً در اصلاح فرد و جامعه می‌کوشند و نقش ایده آل خود را که تلاش برای رسیدن به یک مدینهٔ فاضله است ایفا می‌کنند. هم عهده دار مکتب هنر برای هنر است و هم هنر برای اجتماع (ادبیات متعهد). و به عبارت دیگر، حامل دو پیام «مکتب هنر برای هنر» و «هنر برای اجتماع» است. محتوای عالی و آرمانی را در جامعه‌ای هنری با اندامی برازنده عرضه می‌کند.

> "بی‌شک شعری که متعهد باشد و هنری که ارزش اخلاقی و اجتماعی داشته باشد اهمیت بیشتری دارد زیرا دارای دو جنبه است: هم جنبه زیبایی و هنری دارد و هم جنبهٔ اجتماعی و اخلاقی، در حالی که اشعار غیرمتعهد تنها جنبهٔ هنری دارند و بس، برخلاف نظر بعضی از هنرشناسان، هنر و انسانیت و اخلاق کاملاً بر هم قابل انطباق‌اند و جمع شدن این دو در یک جا ارزش هنر را دو چندان می‌کند"[1].

شعر و ادبیات تعلیمی، گونه‌ای از ادبیات است که قصد سخنور و سرایندهٔ آن تعلیم و آموزش باشد خواه آموزش اخلاق و سیاست و خواه آموزش مذهب یا علوم و فنون و آیین.

بنابراین شعر و ادب تعلیمی، خود به اقسامی تقسیم می‌شود: از قبیل اخلاقی، مذهبی، سیاسی، فلسفی، علمی وغیره. اما در این مقاله به موضوع اخلاق که ارتباط بیشتری با موضوع همایش دارد اشاره می‌شود. نمایندهٔ بارز این نوع ادب تعلیمی در زبان و ادب فارسی آثار سعدی بویژه بوستان و گلستان او، ناصر خسرو، جام جم اوحدی، اشعار محتشم کاشانی و پروین اعتصامی هستند، اگرچه در سایر انواع ادبی، شاعر و نویسنده در لابلای اثر خود به مسایل اخلاقی و تعلیمی توجه دارد. به عنوان

---

۱. فرشید ورد، *دربارهٔ ادبیات و نقد ادبی*، ص ۹۷.

مثال در متون حماسی و غنایی در لابلای اشعار بویژه در نتیجه‌گیری‌ها به اخلاقیات و مسایل تربیتی اشاره می‌شود اما در ادب تعلیمی، سخنوران با آموزش و پند و اندرز دادن، عواطف مخاطبان را تلطیف می‌کند و آنها را از رذایل اخلاقی چون ناپاکی، ستم، آزردن دیگران و... باز می‌دارند و به فضایل اخلاقی چون پاکی، عدالت، مروت با دوستان و حتّی مدارای با دشمنان ترغیب می‌نمایند. چنانکه خواجهٔ شیراز در این باره فرماید:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است
با دوستان مروت با دشمنان مدارا

و از کنار جنگ و اختلاف بین مذاهب و فرق با مسامحه و اغماص می‌گذرند و آنها را معذور می‌دارند:

جنگ هفتاد و دو ملّت همه را عذر بنه   چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

و ناصرخسرو تمام بشر را به نهال و درخت خدا تشبیه می‌کند و همگان را از شکستن آنها که منظور ایذا و کشتن انسان‌هاست برحذر می‌دارد. برای او تفاوتی نمی‌کند که این فرد از چه گروه یا دسته یا ملّتی باشد:

خلق، همه یکسره نهال خدایند   هیچ نه برکن تو زین نهال و نه بشکن
دست خداوند باغ خلق دراز است   برخَسَک و خار همچو بر گل و سوسن
خون بنا حق نهال کندن اوی اوست   دل زنهالِ خدای کندن بر کن[1]

و در جای دیگر با الهام گرفتن از سخنان حضرت علی(ع) می‌گوید:

گر نپسندی همی که خونت بریزند   خون دگر کس چرا کنی تو به گردن[2]

که این بیت برگرفته از این سخن حضرت علی(ع) است:

یا بُنَی اجعل نفسک میزاناً فیما بینک و بین غیرک، فاحبب لغیرک ما تحب لنفسک...

پسر جان! خود را میان خویش و دیگران میزانی بشمار، پس آنچه برای خود دوست می‌داری برای جز خود دوست بدار و آنچه تو را خوش نیاید برای او ناخوش بشمار. و ستم مکن چنانکه دوست نداری بر تو ستم رود، و نیکی کن

۱. *دیوان ناصر خسرو*، چاپ مجتبی مینوی، ص ۱۷۰.
۲. همان.

چنانکه دوست می‌داری به تو نیکی کنند. و آنچه از سوی خود زشت می‌داری برای دیگران رشت بدان، و از مردم برای خود آن بپسند که برای خود می‌پسندی در حق آنان، و مگوی به دیگران آنچه خوش نداری شنیدن آن را و مگو آنچه را ندانی، هر چند اندک بود آنچه می‌دانی، و مگو آنچه را که دوست نداری به تو گویند[۱].

شیخ اجل سعدی شیرازی با الهام از حدیث: **مثل المومنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم مثل الجسد اذا شتکی منه عضو تداعی له سایر الجسد بالسهر و الحمی**[۲]؛ می‌گوید:

مؤمنان در دوستی و دلسوزی و لطف ورزی نسبت به یکدیگر مثل یک پیکرهٔ واحدی هستند که اگر عضوی از آن رنجور شود سایر اعضا با شب‌بیداری و تب کردن با وی همدردی می‌کنند.

بنی آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی / نشاید که نامت نهند آدمی[۳]

سعدی در سرتاسر بوستان‌اش در نکوهش ستم و بی‌داد، نسبت به مردم و نوع بشر و تشویق آنها به تواضع و فروتنی و دلجویی از دردمندان و یاری رساندن به آنها، انسان‌ها را حتّی اگر پادشاهان باشند مورد خطاب قرار داده می‌گوید:

شنیدم که در وقت نزغ روان / به هرمز چنین گفت نوشیروان
که خاطر نگهدار درویش باش / نه در بند آسایش خویش باش
نیاساید اندر دیار تو کس / چو آسایش خویش جویی و بس
نیاید به نزدیک دانا پسند / شبان خفته و گرگ در گوسفند
برو پاس درویش محتاج‌دار / که شاه از رعیت بود تاجدار
رعیت چون بیخ‌اند و سلطان درخت / درخت ای پسر باشد از بیخ سخت
مکن تا توانی دل خلق ریش / و گر می‌کُنی می کَنی بیخ خویش[٤]

---

۱. *نهج البلاغة*، ترجمه دکتر شهیدی، ص ۳۰۱.
۲. مؤذنی: در *قلمرو آفتاب*، ص ۱۰٦.
۳. *کلیات سعدی*، چاپ امیرکبیر، ص ٤٧.
۴. همان، ص ۲۱۱.

و در باب چهارم بوستان موسوم به «تواضع» در تشویق نمودن انسان به این فضیلت وی باز داشتن آنها از رذیلت تکبر، دلسوزانه پند و اندرز می‌دهد. که به عنوان مثال به ابیاتی از آن بسنده می‌شود:

ز خـاک آفریـدت خداونـد پـاک　　پس ای بنده افتادگی کن چو خـاک
حریص و جهانسوز و سرکش مباش　　ز خـاک آفریدنـدت آتـش مبـاش
چـو گـردن کـشید آتـش هولنـاک　　بـه بیچـارگی تـن بینـداخت خـاک
چو آن سـرفرازی نمـود ایـن کمـی　　از آن دیـو کردنـد ازیـن آدمـی[1]

در علم اخلاق و ادبیات تعلیمی از شرایط آموزگار و پند دهنده آن است که خود بدانچه می‌گوید آراسته باشد تا سخن‌اش در دیگران مؤثر افتد و به عبارت دیگر پس از اصلاح خود به اصلاح جامعه و جهان بپردازد که اگر مورد اول در همگان متحقق شود به یک جامعهٔ راستین و ایده‌آل دست می‌یابیم. آن طور که خواجه نصیرالدّین طوسی کتاب معروف خود ـ اخلاق ناصری ـ را به سه بخش مهم: خودسازی، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم می‌نماید. پروین اعتصامی با الهام از آیهٔ شریفه أتأمُرُون النّاس بِالبِرّ و تنسون انفُسکُم و انتم تتلون الکتاب افلاتعقلُون[2]، چنین می‌گوید:

ای آنکه راستی به من آموزی　　خود در ره کج ارچه نهی پارا؟
خون یتیم در کشـی و خواهی　　باغ بهـشت و سـایه طوبی را؟

*

آموزگـار خلـق شـدیم امـا　　نـشناختیم خـود الـف و بـا را
بُت ساختیم در دل و خندیـدیم　　بر کیش بد، بـرهمن و بـودا را[3]

چنانکه به اختصار گذشت از دیگر انواع ادبی، شعر غنایی است و آن شعری است که احساسات و عواطف شخصی و خصوصی شاعر را بیان می‌کند. شعری است که از عشق شاعر، از پیری او و از تأثر وی از مرگ خویشان و دوستانش، از وطن پرستی و بشردوستی و خداشناسی او سخن می‌گوید. اگرچه موضوع‌های شعر غنایی در اروپا،

---

۱. *کلیات سعدی*، چاپ امیرکبیر، ص ۳۹۷.
۲. بقره (۲)، آیه ٤٤.
۳. پروین اعتصامی، *دیوان*، ص ٤.

عشق، مرگ، سرنوشت انسان، طبیعت، خدا، عروسی، جشن، وطن پرستی، ایمان مذهبی و مانند آنها بوده است ولی در فارسی و عربی، این نوع شعر دامنهٔ وسیع‌تری دارد موضوع‌های آن را مدح، هجو، عرفان، فخر، سوگندنامه، شکایت، نگرانی از زندگی، شرابنامه (خمریه)، زندان‌نامه (جسیه) و... تشکیل می‌دهد.

عرفان یکی از موضوع‌های گسترده در زبان و ادبیات فارسی است که حوزهٔ آن به مرز و بوم خاصی محدود نمی‌شود بلکه به وسعت جغرافیای بشریت امتداد می‌یابد و ادیان مختلف را از آدم تا خاتم فرا می‌گیرد و وطن اصلی انسان‌ها را همان «نیستان» و جهان حقیقت می‌داند که مولانا در ابتدای مثنوی این انسان دور مانده از اصل خود را به «نی» تشبیه می‌کند که از آن نیستان و وطن مألوف جدا شده:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند　　از جدایی‌ها شکایت می‌کند

در مکتب عرفان:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
همه جانانه عشقست چه مسجد چه کنشت[۱]

عرفان را شیوه‌ای از معرفت دانسته‌اند که مبتنی بر ذوق و اشراق است نه عقل و استدلال. این طریقه در اسلام بیشتر در میان صوفیه رایج است و در نزد سایر اقوام به نام‌های مختلفی چون (Mysticism)، معرفت اهل سر و... معروف است[۲].

بر این اساس این تعریف، عرفان یهودی، مسیحی، بودایی، هندی و... با توجه به درک خود نسبت به مبدأ هستی دارای معرفتی هستند که مشترکات زیادی ازنظر مسایل نظری و علمی می‌توان میان آنها یافت. حدیث معروف **الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق** که در عرفان اسلامی بسیار اهمیت دارد، این مورد را به روشنی تأیید می‌کند. با این همه مشترکات که بر اثر تداخل فرهنگی به وجود آمده است و تأثیر و تأثرهایی که مکتب‌های عرفانی به مناسبت‌های همجواری و جغرافیایی بر روی هم داشته‌اند، امّا سرچشمه‌های اصلی عرفان اسلامی، اسلام و *قرآن* است و لذا تعالیم عرفانی آن را

---

۱. حافظ، ص ۵۶.
۲. زرّین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، ص ٤.

بایستی در منابع اسلامی، بویژه *قرآن* و سنّت جستجو کرد. "با این همه، تصوف اسلامی در عین شباهت بارزی که با این گونه مذاهب غیراسلامی دارد، نه پدیدآوردهٔ هیچ یک از آنهاست و نه مجموع همه آنها. چیزی است مستقل، منشأ واقعی آن اسلام و *قرآن* است و شک نیست که بدون اسلام و *قرآن* از جمع مجموع این عناصر غیراسلامی، ممکن نبود چنین نتیجه‌ای حاصل آید و این نظری است که امروز مورد قبول بیشتر اهل تحقیق واقع شده است"[۱].

پس، سرچشمهٔ واقعی عرفان اسلامی *قرآن* و سنّت است که آموزه‌های اساسی عرفا و متصوفانه را تشکیل می‌دهد. *قرآن* کریم که منبع اصلی عرفان اسلامی است، نوع بشر را بدون درنظرگرفتن رنگ و نژاد و فرهنگ، از یک نفس واحده می‌داند: **یا ایّها النّاس اتّقوا ربّکُمُ الّذی خلقکم مّن نّفس وّاحدة و خلق منها زوجها و بثّ منهُما رجالاً کثیراً و نسآءً**[۲]؛ یعنی ای مردم، بترسید از پروردگار خود، آن خدایی که همهٔ شما را از یک تن بیافرید و هم از آن، جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن پراکند. که مولوی اختلاف‌ها را معلول عالم رنگ و جهان پر از جنگ می‌داند. زیرا در عالم بی‌رنگی یعنی جهان حقیقت همه یکسان بودند ولی وقتی که در این جهان رنگ (محسوس) قرار گرفتند مصداق این بیت می‌شوند:

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد　　موسیی با موسیی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کآن داشتی　　موسی و فرعون دارند آشتی[۳]

و برای بازگشت و رهایی از عالم محسوس و نشان دادن این اتحاد و پیوستگی تمثیلی می‌آورد که همه، نور واحدی هستند که از خورشید حقیقت می‌تابند، اما این نور از شبکه‌ها و کنگره‌های مختلف عبور می‌کند و به اشکال مختلف نمودار می‌گردد، آنگاه که این کنگره برداشته شود باز این عالم محسوس به اصل خود که یکرنگی و یگانگی است می‌رسد:

منبسط بودیم و یک جوهر همه　　بی‌سرو بی‌پا بُدیم آن سر همه

---

۱. زرّین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، ص ۱۴.
۲. النساء (۴)، آیه ۱.
۳. مثنوی، دفتر اول، بیت ۸–۲۴۶۷.

یک گهر بـودیم همچـون آفتـاب   بی‌گره بودیم و صافی همچـو آب
چون به صورت آمد آن نـور سـره   شد عدد چون سـایه‌هـای کنگـره
کنگـره ویـران کنیـد از منجنیـق   تا رود فرق از میـان ایـن فریـق[۱]

قرآن کریم و بیشتر احادیث اسلامی، انسان‌ها را با عنوان «بنی آدم» مورد خطاب قرار می‌دهد. با اینکه *قرآن* کریم آخرین کتاب آسمانی است و طبیعتاً مخاطبانش بایستی از دین اسلام باشند اما به جهت اینکه *قرآن* هدایت گر تمام نوع بشر است. نوع انسان را با آیات و احادیث «و لقد کرّمنا بنی آدم[۲]... و اذ اخذ ربّک من بنی آدم[۳]... ان قلوب بنی آدم... خمرت طینه آدم...» خطاب می‌کند و عرفا و شعرای فارسی زبان با الهام از این اصل مهم قرآنی عالی‌ترین پیام را برای بشریت به ارمغان آورده‌اند.

"ادب صوفیه، از حیثیت تنوع و غنا در فارسی و عربی اهمیتی خاص دارد. این ادب هم شامل نظم است و هم شامل نثر، هم فلسفه دارد و هم اخلاق، هم تاریخ دارد و هم تفسیر، هم دعا دارد و هم مناجات، هم حدیث دارد و هم موسیقی. قسمت عمده‌ای از نظم و نثر صوفیه هم تحقیق است و هم وعظ، و مضمون بیشتر آنها عبارت است از مذمت دنیا و تحقیر آن. دنیا در نظر صوفی منزلی است در سر راه آخرت، اما منزلی آگنده از آفات... صوفیه شعر فارسی را رنگ خاص داده‌اند و در نقد آن نیز بر ذوق و تأویل بیشتر از صنعت و ادبی تکیه کرده‌اند. قصیده را از لجن زار دروغ و تملق به اوج رفعت و وعظ و تحقیق کشانده‌اند و غزل را از عشق شهوانی به محبت روحانی رسانده‌اند. مثنوی را وسیله‌ای برای تعلیم عرفان و اخلاق قرارداده‌اند"[۴].

ادب صوفیه، تنها منحصر به نثر نیست که به صورت شرح احوال، ملفوظات، متون نثر عرفانی از قبیل: *اللّمع* ابونصر سراج، *قوت‌القلوب* ابوطالب مکّی، *کشف‌المحجوب* علی بن عثمان هجویری، *رسالهٔ قشیریّه* از عبدالکریم هوازن قشیری، *مرصادالعباد*

۱. مثنوی، دفتر اول، بیت ۹–٦٨٦.
۲. بنی‌اسرائیل/اسراء (۱۷)، آیه ۷۰.
۳. اعراف (۷)، آیه ۱۷۲.
۴. زرّین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، ص ۱۲۸.

شیخ نجم‌الدّین رازی و... به ما رسیده است بلکه قلمرو خود را به نظم فارسی گسترش داده‌اند و باعث آفرینش شاهکارهای جهانی مثل *حدیقةالحدیقهٔ* سنایی، *منطق الطیر* عطّار، مثنوی جلال‌الدّین محمّد رومی و آثار نظامی و سعدی، حافظ، جامی و... شده است.

"قلمرو حکمت و عرفان سیرت و تفسیر صوفی تنها از آن نثر نیست، صوفی شعر را نیز گاهی وسیله‌ای برای بیان این معانی می‌کند چنانکه حدیقهٔ سنایی و گلشن راز و بسیاری منظومات دیگر صوفیه از این نوع است و در اصطلاح نقادان جنبهٔ تعلیمی دارد. امّا گاه، شعر صوفی این هر دو قلمرو را به هم می‌آمیزد و ثغر و مرز و عقل و ذوق را به هم می‌زند و از ترکیب آن دو، چیزی از نوع منظومه‌های پرشور عطّار و مثنوی مولوی و تائیه ابن فارض به وجود می‌آورد که نه تعلق به عقل و فکر صرف دارد و نه متعلق به دنیای ذوق و هنر محض است"[۱].

تعلیمات و مطالبی که عرفای اسلامی از طریق آثار شان به مخاطبان خود می‌دهند همان چیزهایی است که مطلوب پیروان سایر ادیان است و آن را جستجو می‌کنند. حقیقت جویی، شناخت خود، شناخت هستی مطلق، پرهیز از دروغ و ستم، انسان دوستی، پشتیبانی از ضعفا و... نمونه‌هایی هستند که به طور کلی می‌توان آنها را به منع از رذایل اخلاقی و تشویق به فضایل اخلاقی تعبیر کرد، که همین تعالیم است که اخوّت و برادری جهانی و همزیستی مسالمت‌آمیز را در جهان گسترش می‌دهد.

از مسایلی که در حوزهٔ عرفان قابل توجّه و ارزش است آن است که پیروان این مکتب‌ها از طبقهٔ خاصی نیستند و مسأله فقر و دنیاگریزی و روحیهٔ ایثار و جوانمردی از ویژگی‌های اخلاقی آنهاست و از این روست که بیشتر یاران و نزدیکان مشایخ از سواد مدرسی (علم فقها و حکما) بهرهٔ چندانی نداشتند اما از علم حضوری که لازمهٔ آن تزکیه و کشف و شهود بود بی‌نصیب نبودند. چناکه حافظ در این باره گوید:

---

۱. زرّین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، ص ۱۲۹.

بشوی اوراق اگر همدرس مایی   که علم عشـق در دفـتر نباشد[۱]

"نزد صوفیه آنچه علم فقها و حکماست ـ علم مدرسی ـ از حق فقط نشانی می‌دهد. عرفان صوفیه است که مشاهده و دریافت او را ممکن می‌سازد. از این روست که صوفی از اهل مدرسه کنار می‌کشد و تربیت خود را به علما و متشرعه مخصوص نمی‌دارد. و به همین سبب تعلیم صوفیه در بین طبقات و دهقانان و پیشه‌وران هم نفوذی دارد و حتی بعضی مشایخ بزرگ صوفیه از میان این طبقات برخاسته‌اند. چنان که ابوحفص نیشابوری حدّاد بود و جعفر حذّاء کفشگر بود، یاسین مغربی حجّام بود و صلاح‌الدّین زرکوب پیشهٔ زرگری داشت"[۲].

چنانکه اشاره شد شعر عرفانی فارسی از سنایی آغاز شد و به تدریج در ادب فارسی کسترش یافت و پس از منظومه‌های پرشور عطّار بویژه *منطق الطیر* به اوج ناشناخته‌ای دست یافت که جلال‌الدّین محمّد بلخی آن را تسخیر کرد و بعد از وی نیز همچنان برای تمام قرون و نسل‌های انسانی یک قلّهٔ تسخیر ناپذیر و خاص او ماند... مثنوی مولانا جلال‌الدّین از حیث کیفیت چنان اوج و عظمت روحانی بی‌نظیری ارائه می‌کند که در تمام قلّه‌های بزرگ شعر انسانی جلوه و شکوه دسترس ناپذیر و خیره‌کننده دارد[۳].

از مهم‌ترین تعالیم صوفیه در سلوک، مجاهده، و جهاد با نفس است که اگر این مسأله امکان تحقق یابد سایر احوال و مقامات عرفانی و... را برای سالک میسر می‌سازد، تعبیری که از این نوع جهاد شده است در معارف اسلامی به «جهاد اکبر» موسوم است. گویند پیامبر اکرم(ص) با یاران از یکی از غزوات برمی‌گشتند، فرمودند «رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر» یعنی ما از یک «جهاد کوچک» به یک «جهاد بزرگ» روی آوردیم، یاران از پیامبر پرسیدند جهاد بزرگ کدام است؟

۱. حافظ، ص ۱۱۰.
۲. همان، ص ۲–۱۵۱.
۳. زرّین‌کوب، جستجو در تصوف، ص ۲۷۳.

پاسخ دادند مبارزه و جهاد با نفس، که این مورد بیشتر در متون اخلاقی و عرفانی بدان اشاره شده و مورد استناد عرفا قرارگرفته است و حدیث «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک» نیز مؤید این مساله است. سعدی در این باره می‌فرماید:

حذر از پیروی نفس که در راه خدای — مردم افکن تر ازین غول بیابانی نیست[۱]

*

تو با دشمن نفس همخانه‌ای — چه در بند پیکار بیگانه‌ای؟
عنان باز پیچان نَفَس از حرام — به مردی ز رستم گذشته و سام[۲]

و مولوی می‌فرماید:

نفس هردم از درونم در کمین — از همه مردم، بتر در مکر و کین[۳]

*

ای شهان کشتیم ما خصم برون — ماند خصمی زو بتر در اندرون!
کشتن این، کار عقل و هوش نیست — شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست — کو به دریاها نگردد کمّ و کاست
هفت دریا را در آشامد هنوز — کم نگردد سوزش آن خلق سوز

*

چونکه واگشتم ز پیکار برون — روی آوردم به پیکار درون
قد رجعنا من جهاد اصغریم — با نبی اندر جهاد اکبریم[٤]

همدلی بهتر از همزبانی

در مثنوی مولوی در بیشتر جاها، نطق و گفتار را که وسیلهٔ بیان اندیشه و عقاید است بی‌اعتبار شمرده و برای پی‌بردن به مفهوم و معنی، از ابزاری چون درک و کشف و شهود و پیوستگی جان‌ها و اندیشه‌ها بهره می‌جوید و با آوردن تمثیل‌هایی ترجمانی دل را که زبان محرمی است بر نطق و اشاره و کتابت، و همدلی را بر همزبانی مقدّم می‌دارد

---

۱. *کلیات سعدی*، ص ۷۰۸.
۲. همان، ص ۳٤۲.
۳. مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۰٦.
۴. همان، ص ٦–۸۵.

که این مسأله در ایجاد و پیوستگی روحی جهانیان که منجر به همزیستی و تعأمّل میان آنهاست بسیار حایز اهمیّت است:

همزبانی خویشی و پیوندی است　　مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک همزبان　　ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگرست　　همدلی از همزبانی بهتر است
غیر نطق و غیر ایماء و سجلّ　　صد هزاران ترجمان خیزد ز دل[۱]

در جای دیگر گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من　　گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه‌اندیش من　　قافیهٔ دولت تویی در پیش من
حرف چه بود تا تو اندیشی از آن　　حرف چه بود خار دیوار رزان!
حرف و صوت و گفت را برهم زنم　　تا که بی‌این هر سه با تو دم زنم[۲]

تسامح در دین معرفت

در متون عرفانی به ویژه *منطق الطیر* عطّار، مثنوی مولوی، دیوان حافظ به این نکتهٔ مهم یعنی معرفت اشاره شده است و با آوردن حکایات و تمثیل‌هایی ظواهر و مصادیق را بی‌اعتبار دانسته و از اوج به قضایا نگریسته‌اند و آن مسایلی که برای خامان و مبتدیان مشکل آفرین بوده و گاهی به جنگ‌های بزرگ نیز منجر شده است به گونه‌ای زیبا، با آوردن حکایات و تمثیل‌هایی مناسب حل کرده‌اند. عطّار در منظومهٔ بلند و ارزشمند خود ـ مطق الطیر ـ در ابتدای داستان می‌گوید، که سیمرغ نیمشب از فراز چین گذشت، یک پر از او در کشور چین افتاد، این پر، آن سان زیبا بود که مردمان چین و سایر کشورها شیفته و دلدادهٔ آن شدند امّا چون دیدن آن پر بر ایشان میسر شده بود، هر کس تصوری خاص از سیمرغ و پر او برای خویش کرد و به مصداق حدیث معروف «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق» راه‌های شناخت و معرفت را برای نفوس و آحاد مردم، مختلف معرفی می‌نماید:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب　　جلوه گر بگذشت بر چین نیمشب

۱. مثنوی، دفتر اول، ص ٥–٧٤.
۲. همان، ص ١٠٦.

در میان چین فتاد از وی پری — لاجرم پرشور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت — هر که دید آن نقش کاری در گرفت
آن پر اکنون در نگارستان چینست — اطلبو العلم و لو بالصین از اینست[١]

و یا در همین منظومه در «*وادی معرفت*» بیان می‌کند که هر کسی به شناختی می‌رسد که ممکن است برای دیگری درست نباشد. معرفت ممکن است به صورت کعبه، مسجد، محراب، بت و... تجلی کند که در هر صورت بیان گر همان حقیقت محض و وجود مطلق است. با این تفاوت که مصادیق مختلف است اما حقیقت، یکی بیش نیست:

... معرفت زینجا تفاوت یافتست — این یکی محراب و آن بت یافتست
چون بتابد آفتاب معرفت — از سپهر این ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش — باز یابد در حقیقت صدر خویش

*

هر چه بیند روی او بیند مدام — ذرّه ذرّه کوی او بیند مدام[٢]

و مولانا با آوردن داستان « *فیل در تاریکی*» که افراد، از شناخت کامل فیل عاجز شدند، معرفتِ کامل را برای حواس ظاهر و ظاهربینان و استدلالیان میسر نمی‌داند و نشان می‌دهد که هر کسی به بخشی از معرفت می‌رسد که برای دیگری غیرقابل قبول است و سرانجام به اختلاف می‌افتند مولانا راه «*معرفت شهودی*» را با نماد شمع و روشنایی که بهترین راه معرفت در عرفان است فرایاد مخاطبان می‌آورد:

پیل اندر خانهٔ تاریک بود — عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی — اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد — گفت همچون ناودان است این نهاد
دیدنش با چشم چون ممکن نبود — اند آن تاریکیش کف می بسود
آن یکی را دست بر گوشش رسید — آن برو چون باد بیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش رسید — گفت شکل پیل دیدم چون عمود

---

١. *منطق الطیر*، گوهرین، ص ٤١.
٢. همان، ص ٥-١٩٤.

آن یکــی بــر پــشت او بنهــاد دســت | گفت خود این پیل چون تختـی بُدسـت
همچنین هر یک به جـزوی کـه رسـید | فهـم آن مـی‌کـرد هـر جـا مـی‌شـنید
از نظــر گــه گفتــشان شــد مختلــف | آن یکــی دالــش لقــب داد ایــن الــف
در کـف هـر کـس اگـر شـمعی بُـدی | اخــتلاف از گفتــشان بیــرون شــدی
چشم حس همچون کف دستست و بـس | نیـست کـف را برهمـهٔ او دسـت رس[1]

و در جای دیگر به مناسبت اختلافی که میان چهار نفر با چهار زبان مختلف عربی، فارسی، ترکی و رومی بر روی «کلمهٔ انگور» پیدا می‌آورد که یک صاحب اسرار با مهیا نمودن مدلول و مدعای مورد اختلاف آنها ـ انگور ـ باعث رفع اختلاف آنها می‌شود:

درگـذر از نـام و بنگـر در صـفات | تـا صـفاتت ره نمایـد سـوی ذات
اخــتلاف خلــق از نــام اوفتــاد | چون بـه معنـی رفـت آرام اوفتـاد
چار کـس را داد مـردی یـک درم | آن یکی گفت این به انگوری دهم
آن یکی دیگر عـرب بُـد گفـت لا | من عنب خواهم نه انگور ای دغـا
آن یکی ترکی بدو گفت این بَـنُم | من نمی‌خواهم عنـب خـواهم اُزُم
آن یکی رومی بگفت این قیـل را | تـرک کـن خـواهیم اسـتافیل را
در تنــازع آن نفـر جنگــی شــدند | کـه ز سـرّ نـام‌هـا غافـل بدنـد
مـشت بـرهم مـی‌زدنـد از ابلهـی | پُر بدند از جهل، و ز دانـش تهـی
صاحب سری عزیـزی صـد زبـان | گر بُدی آنجـا، بـدادی صلحـشان
پس بگفتی او که من زان یک درم | آرزوی جملتــان را مــی‌دهــم[2]

از این تسامحات مذهبی در سایر متون عرفانی به فراوانی دیده می‌شود که با آوردن ابیاتی از خواجهٔ شیراز به این قسمت خاتمه می‌دهیم:

هر که آمد به جان نقـش خـرابی دارد
در خرابات بگویید که هشیار کجاست[3]

*

---

۱. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۶۹–۱۲۵۹.
۲. *همان*، دفتر سوم، بیت ۸۸–۳۶۷۹.
۳. *دیوان حافظ*، ص ۱۵.

غرض ز مسجد و میخانه‌ام وصال شماست
جـز این خـیال نـدارم خـدا گـواه منسـت[۱]

*

نـاظـر روی تـو صــاحـب نـظـرانـنـد آری
سرّ گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست[۲]

*

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
همه جانانهٔ عشقست چه مسجد چه کنشت[۳]

*

جنگ هفتاد و دو ملّت همه را عذر بنـه   چون ندیـد حقیقـت ره افـسانه زدنـد[٤]

نتیجه

آنچه به اختصار گذشت مشتمل براندکی از پیام و محتوای عالی ادب فارسی بویژه متون تعلیمی و اخلاقی و عرفانی بود که در بردارندهٔ پاسخ مقدر تمام افراد با مذاهب گوناگون است و این هنر و مزیتی است که عرفان اسلامی و متون عرفانی فارسی با خود دارد که تمام اقوام را از یک اصل واحد می‌داند و خمیر مایهٔ آنها را یکی می‌داند و متون عرفانی فارسی را می‌توان زبان همدلی نامید که صرف نظر از زبان‌های گفتاری، نقش یک زبان واحد را برای تمام افراد بشر ایفا می‌کند. به طوری که عرفی شیرازی در غزلی می‌گوید آنچنان زندگی کن که پس از مرگ، تمام کیش‌ها تو را از آنِ خود بدانند و پس از مرگ، طبق آیین و مراسم مذهبی خود به بهترین وجه ترا تشییع کنند:

اگر یـکدم نفـس در دل نـگهـدارم زهـر مـویم
جهد برقی که چندین خانـه از هر سـو بسـوزاند

۱. *دیوان حافظ*، ص ۳۸.
۲. همان، ص ۵۱.
۳. همان، ص ٥٦.
۴. همان، ص ۱۲۵.

چنان با نیک و بد عرفی به سر کن کز پس مردن
مسـلمـانت بـه زمزم شـوید و هنـدو بسـوزاند[1]

منابع

۱. *قرآن کریم*.
۲. جستجو در *تصوف ایران*، چاپ اول، امیر کبیر، تهران، ۳۵۷ ش.
۳. *دربارهٔ ادبیات و نقد ادبی*، ج ۱، خسرو فرشید ورد، امیرکبیر، تهران، چاپ اول ۱۳۶۳ ش.
٤. در *قلمرو آفتاب*، (مقدمه‌ای بر تأثیر *قرآن* و حدیث در ادب پارسی)، علی محمّد مؤذنی، انتشارات قدیانی، تهران، چاپ دوم ۱۳۵۷ ش.
۵. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد: *مثنوی معنوی*، چاپ نیکلسون، انتشارات مولی، تهران، چاپ پنجم ۱۳۶۶ ش.
٦. حافظ شیرازی، شمس‌الدّین محمّد: *دیوان حافظ*، به تصحیح محمّد قزوینی و دکتر قاسم غنی، زوّار، تهران، بی‌تا.
۷. حسن انوری: *فرهنگ فشرده سخن*، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۸. حق‌شناس، علی محمّد: *زبان و ادبیات فارسی درگذرگاه سنّت و مدرنیته* (مجموعهٔ مقالات)، انتشارات آگاه، تهران، چاپ اول ۱۳۸۲ ش.
۹. رضی بغدادی، سیّد محمّد حسین موسوی (جامع): *نهج البلاغه*، ترجمهٔ سیّد جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ یازدهم ۱۳۷۶ ش.
۱۰. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *ارزش میراث صوفیه*، امیرکبیر، تهران، چاپ پنجم ۱۳۶۶ ش.
۱۱. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: نقد ادبی، جلد اول، امیرکبیر، تهران، چاپ سوم ۱۳۶۱ ش.
۱۲. سعدی شیرازی، شیخ مشرف‌الدّین: *کلیات سعدی*، امیرکبیر، چاپ دوم ۱۳۵۶ ش.
۱۳. عرفی شیرازی، جمال‌الدّین محمّد: *کلیات عرفی شیرازی*، به کوشش جواهری (وجدی)، کتابخانهٔ سنایی، تهران، بی‌تا.

---

۱. *کلیات عرفی*، ص ۲٥٦.

۱٤. عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدّین: *منطق الطیر*، به تصحیح صادق گوهرین، ترجمه و نشر کتاب، تهران، چاپ سوم ۱۳۵۶ ش.

۱۵. ناصر خسرو، حیکم ابومعین ناصر: *دیوان ناصر خسرو*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقّق، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳۶۵ ش.

۱٦. نفیسی تهرانی، دکتر سعید: *سرچشمهٔ تصوف در ایران*، چاپ مروی، کتابفروشی فروغی، تهران، چاپ ششم ۱۳۶۶ ش.

۱۷. نیکلسون، رینولد الّن: *عرفای اسلام*، ترجمه ماه دخت بانو همایی، مؤسّسهٔ نشر هما، تهران، چاپ اول ۱۳۶۶ ش.

عرفان، مکتب تسامح و تساهل

ناصر نیکوبخت *

مقدّمه

تسامح و تساهل هر دو از مصدر باب تفاعل هستند و تقریباً به یک معنی به کار رفته‌اند و آن آسان‌گیری، گذشت، اغماض، جوانمردی کردن، و مخالف سخت‌گیری و شدت در امور است و در اصطلاح به برخورد مدارا جویانه و احترام آمیز با عقاید و اعتقادات دیگران و آسان‌گیری در احکام دینی است. «تسامح» (Tolerance) پذیرش شکاکانه یا بزرگوارانه تمام عقاید نیست، بلکه رفتاری است مبنی بر تایید حق نهادی دیگران تا به دلخواه خویش بیندیشند و اندیشه‌شان را بگویند؛ و از آن دفاع کنند، به رغم چگونگی عقاید آنان حتی اگر به نظر ما خطا باشد. آدمی باید نسبت به عقاید و اندیشه‌های دیگران سعه صدر نشان بدهد. در حقیقت تسامح با آزادی بیان در پیوید بوده است و با نادانی و فرایندهای آن می‌ستیزد؛ به همین دلیل تسامح تحمل از روی آزادی و اختیار است و از موضع قدرت صورت می‌گیرد. (زرّین‌کوب، ۲٦۸: ۱۳۸۱) به طور کلی بنیان و بنیاد مکتب‌های الهی ـ که غایت آن هدایت بشر به سرچشمه حقیقت و وحدانیت است- بر تسامح و تساهل است؛ چنانکه پیامبر اکرم(ص) می‌فرمایند «انی ارسلت بحنیفیه سمحه» یعنی من بر دین مستقیم و راست و آسان‌گیر مبعوث شدم. و در حدیثی دیگر از آن حضرت(ص) نقل شده که فرموده‌اند «احب الدّین الی الله الحنیفیه السمحه» یعنی دوست داشتنی‌ترین دین نزد خدواند، همان دین راست و آسان‌گیر است.

---

* استادیار دانشگاه تربیت مدرّس، تهران.

مکتب اسلام با دعوت به همزیستی مسالمت آمیز بر اساس آموزه‌های *قرآن* کریم از بدو ظهور با تبعیضات نژادی، قومی، طبقاتی و عصبیت‌های کور و جاهلانه و قشری گری‌های فکری به مبارزه برخاست و پیروان خویش را براساس اعتقاد به معبود یگانه با پیروان دیگر مکاتب الهی به وحدت و همزیستی مسالمت آمیز دعوت کرد:

«و لاتجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن الا الذین ظلموا و قولوا آمنا بالذی انزل الینا و انزل الیکم الکتاب و الهکم اله واحد و نحن له مسلمون »[۱]

هم‌چنین آنان را به تفکر و تعقل و آزادی در انتخاب دین فراخوانده است «لا اکراه فی الدّین، قد تبین الرشد من الغی»[۲]. و به کسانی که بر اساس تدبّر و تفکر و بدون پیش داوری به هر کلامی گوش می‌سپارند و بهترین را بر می‌گزینند، بشارت داده است: «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه»[۳]. (*قرآن* کریم امت خویش را متذکر می‌شود که اختلاف در مرام و مشرب و تفکر، امری جایز و پذیرفته است؛ و این سنت پروردگار است که این گونه تفاوت دید گاه‌ها وجود داشته باشد، وگرنه خود قادر بود همه مردم را بر دینی واحد بیافریند: «و لو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة و لایزالون مختلفین»[٤]).

منشأ اختلاف مسلمانان

پس از رحلت رسول اکرم(ص) اولین جرقه اختلاف بر سر جانشینی آن حضرت(ص) موجب تفرقه و انشعاب بزرگی در امّت محمّد(ص) شد و مسلمانان را به دو گروه اهل تسنن و تشیع تقسیم کرد و در ادامه آن به خروج عده‌ای دیگر و شعله‌ور شدن جنگ و ریختن خون‌های فراوان انجامید.

دومین اختلاف، ناشی از تفاوت برداشت از اصول عقاید اسلامی بود که ایجاد مشرب‌های فکری متعددی چون قدریه، مجبره، معتزله، مرجئه، امامیه و... را باعث شد

---

۱. عنکبوت (۲۹)، آیه ٤٦.
۲. بقره (۲)، آیه ٥٦٢.
۳. زمر (۳۹)، آیه ۱-۱۷.
۴. هود (۱۱)، آیه ۱۱۸.

و گاه هر یک از این مشرب‌ها، دیگری را تا حد کفر و الحاد و مهدورالدم بودن متهم کرده‌اند و چه خون‌ها که از این اختلافات بر زمین ریخته نشد.

سومین اختلاف به واسطه تفاوت استنباط‌های فقهی در فروع دین بود که در مذهب تسنن به تفکیک مذاهب چهارگانه انجامید، ولی به واسطه مفتوح بودن باب اجتهاد منجر به انشعابی در مذهب شیعه نشد.

اختلاف فرقه‌ای در ایران

پس از استقلال نسبی ایران و روی کار آمدن دولت مقتدر سامانیان، به دلیل احترامی که پادشاهان سامانی برای تمام فرق و مذاهب و دانشمندان و علما قایل بودند، اختلافات فرقه‌ای چندان محسوس نبود و صاحبان اندیشه بدون تعرض دستگاه‌های حکومتی با آفرینش‌های علمی و ادبی منشأ آثار علمی فراوان گردیدند؛ امّا با روی کار آمدن دولت غزنویان، امیران غزنوی با همدستی خلفای عباسی و به دستیاری علمای متعصب درباری به محدودیت‌های فکری و قلمی صاحبان سایر مذاهب و مشارب دست زدند و با دستاویز مذهب به قلع و قمع مخالفان حکومت پرداختند. سخت‌گیری‌های سلطان محمود غزنوی نسبت به آل بویه، دیلمان، باطنیان، معتزلیان در آثار مکتوب مربوط به این عصر چون تاریخ بیهقی و سیاست نامه خواجه نظام‌الملک، شاهد این مدعاست. اختلاف مذهبی و قشری‌گری‌های مرسوم این زمان موجب توقف و انحطاط تمدن اسلامی و فرار یا نفی بلد بسیاری از صاحبان اندیشه شد، تمدنی که در قرون چهارم و پنجم مسیر شکوفایی و بالندگی خود را می‌پیمود و دانشمندان و نوابغ علمی بی‌نظیری چون ابو علی سینا، بلعمی، ابوریحان بیرونی و... را در دامن امن خود پرورید و منشأ خدمات فراوانی به جامعه بشری گردید، دامنه تعرض به صاحبان اندیشه مخالف اندیشه حکومت، به جایی رسید که شعرا و نویسندگان نیز در میدان منافست و مناقشت، رقبای خود را به بد دینی و اعتزال و قرمطی متهم می‌کردند. همزمان با رواج تعصبات خصومت بار جاهلانه در پاره‌ای از بلاد اسلامی و جنگ‌های خونبار مذهبی، عارفان و عالمان آزاداندیش با سعه فکر و وسعت مشرب، وحدت مذاهب و ملل را سرلوحه خویش قرار دادند و کوشیدند با معرفی شریعت نه به عنوان مقصد، بلکه

به مثابه شمعی فرا روی حقیقت، روندگان حق را به کعبه مقصود رهنمون گردند و حربه تکفیر و تهدید را از دست عالمان ظاهر بین، و غبار تعصب و قشریگری را از چشم اهل دین برگیرند.

نقش عرفان در زدودن اختلاف فرقه‌ای

عارفان و عالمان راستین با تمسک به آموزه‌های قرآنی و احادیث نبوی و مأثورات صوفیه، در بیان جامعه‌ای آرمانی می‌کوشیدند که در آن، همه طبقات از هر مذهب و مرامی در کنار یکدیگر عشق بورزند. ابوالحسن خرقانی می‌گوید:

"اگر از ترکستان تا به در شام کسی را خاری در انگشت آید، زیان آن مراست و اگر اندوهی در دلی است، آن دل از آن من است"[1].

و این گونه بر بشریت ترحم آوردند و گاه تأسف و تأثر خود را از عدم درک حقایق ملل این گونه ابراز داشتند:

"دریغا هفتاد و دو مذهب که اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند» و از بهر ملّت، هر یکی خود را ضدی می‌دانند و یکدیگر را می‌کشند. اگر همه جمع آمدندی و این کلمات را از این بیچاره بشنیدندی، ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملتند. تصور غلط، خلق خدا را از حقیقت دور کرده است"[2].

و مریدان را توصیه کرده‌اند که اولین قدم در جاده عرفان، یکی دانستن جمله مذاهب است:

"امّا ای عزیز، شرطهای طالب بسیار است در راه خدا، که جمله محقّقان خود مجمل گفته‌اند، امّا یکی مفصل، که جمله مذاهب هفتاد و سه گروه که معروفند، اول در راه سالک در دیده او یکی بود و یکی نماید"[3].

در سیره ملّا صدرای شیرازی آمده است:

۱. عطار نیشابوری: ٦٧٦: ۱۳۷۷.
۲. عین القضات همدانی، ۳۳۹{بی تا}.
۳. همان: ۲۱.

سعه فکری او تاحدی است که مشتمل بر همهٔ آرا و مذاهب است. دست رد بر سینه احدی نزده و هیچ عقیده‌ای را از اصل انکار نکرده و نتایج فکری همهٔ نحله‌های فلسفی قدیم و جدید تا به امروز را بهتر از طرفداران آن عقاید اثبات نموده است"[1].

شعار «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلایق» نه تنها در مکتب عرفان اسلامی که در مکتب بودایی نیز پذیرفته شده است و گویا شعار همه مکتب‌های عرفانی است، چنانکه راما کریشنای هندو گفته است: "Jta mat tato path" یعنی راه‌هایی که به خدا ختم می‌شود، به تعداد مذاهب موجود است[2].

به عقیده مولوی همان طور که قوام و دوام عالم طبیعت به تضاد بین اجزا و عناصر آن منوط است، اختلافات ظاهری چه قولی و یا فعلی در جامعه بشری نیز برای کسب منفعت و دفع ضرر امری طبیعی است و تکامل و پیش رفت جامعه بشری بدان بسته است:

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قـول — در میان جزوها حربی است هـول
ایـن جـهان زین جنگ قایم مـی‌بـود — در عناصـر در نگـر تـا حـل شـود
(م.م. ٤٥/٦ و ٥٠)

مولانا می‌گوید حکمت بالغه الهی از وجود چنین اختلاف قولی و فعلی در میان آدمیان، به جهت ظهور رساندن گوهر وجود آدمی است:

این همی گوید که آن ضال است و گم — بـی‌خبـر از حـال او وز امـر قـم
و آن همی گوید کـه ایـن را چـه خبـر — جنگـشان افکنـد یـزدان از قـدر
گـوهر هـر یـک هویـدا مـی‌کنـد — جـنس از نـا جـنس پیـدا مـی‌کنـد
(م.م. ١٥٠٤/٣–١٥٠٥)

با توجّه به بیت اخیر، گاه اختلافات مذهبی، باعث می‌شود که اهل مذاهب و ادیان در میدان رقابت، نارواییهای یکدیگر را آشکار سازند. نارواییهایی که در ذات ادیان وجود ندارد و ممکن است نتیجه کج فهمی و استنباط غلط از آموزه‌های واقعی دین

---

۱. مدرسی، ۱۲ و ۱۱: ١٣٦٩.
۲. ذکرگو، ١٤: ١٣٧٧.

باشد؛ بنابراین مصلحان دین با درک کاستی‌ها و نارواییی‌ها، به اصلاح آن اقدام می‌کنند. مونتسکیو می‌گوید:

"همه ملّت‌های جهان باید از ایرانیان پیروی کنند؛ زیرا تاریخ نشان می‌دهد که همزیستی مذهبی، هرگز موجب بدبختی مردم نشده، و برعکس برای ملّت‌ها و حکومت‌ها بارور بوده است. ادیان مختلف هم چون حریفان مختلف هستند که طبعاً با یکدیگر به رقابت برمی‌خیزند، درنتیجه برای اصلاح خود می‌کوشند تا بهتر از دیگران جلوه‌گر شوند؛ از همین رو نارواییی‌های یکدیگر را آشکار می‌سازند و موجب تخفیف آنها می‌گردند"[۱].

و اصولاً در پاره‌ای مباحث مربوط به اصول عقاید، دین اختلاف دیدگاه باشدت بیشتری دیده می‌شود و با توسل به آیات قرآنی و احادیث منقول از رسولِ وحی(ص) نیز نمی‌توان به جواب قطعی در حل مسأله راه یافت؛ زیرا در کلام حق و قَول رسول(ص) آیات و احادیثی به ظاهر متباین دیده می‌شود که گویی خداوند براهین هم‌سنگ و هم وزن برای اهل مشرب‌های فکری در اختیار آنان قرار داده، و آنان را در مقابل هم وا داشته تا بر سر این مسایل حل ناشدنی تا قیام قیامت با اقامه دلیل و برهان به دفاع از یافته‌های خویش بپردازند و از دین و مذهب و مرام دریافتی خویش دفاع کنند و به قول مولوی:

هم چنین بحث است تا حشر بشر　　در میــان جبــری و اهــل قــدر
چون که مقضی بد دوام آن روش　　می دهـد شـان از دلایـل پـرورش
تا که این هفتاد و دو ملـت مـدام　　در جهـان مانـد الـی یـوم القیـام
تا قیـامت ماند این هـفــتاد و دو　　کـم نیایـد مبتـدع را گفـت و گـو
(م.م. ۴۲۱۴/۵-۴۲۲۱)

بنابراین اگر بپذیریم وجود مکتب‌ها، مشرب‌ها و مذاهب گوناگون براساس مشیت و حکمت الهی است، می‌توانیم وجود یکدیگر را به رسمیت بشناسیم و هر کس دیگری را تحمل کند.

---

۱. حدیدی، ۵-۱۲۴: ۴۷۴.

البتّه بسیاری از اختلافات مذهبی نتیجه پیرایه‌ها و اعتقادات و خرافات و افکار بی‌اساسی است که از خارج دین، بر دین بسته شده است و نباید آن را از آموزه‌های دینی تلقّی کرد. مونتسکیو در کتاب *نامه‌های ایرانی* می‌گوید:

"اگر نیک بنگریم، همه ادیان و مذاهب روی زمین را در اصول اولیه مشترک خواهیم یافت؛ زیرا عشق به همنوع، رعایت قانون و جلب رضایت خدا، اساس هر دینی را تشکیل می‌دهد. چگونه می‌توان با ظلم و ستم، مورد عنایت پروردگار، که همه بندگانش را دوست دارد. قرار گرفت؟ تنها رضایت او و همان محبت به آفریدگان اوست. انگیزه جنگ‌های مذهبی که شرافت بشر را لکه دار کرده، تنها اعتقاد به خرافات و افکاری بی‌اساس ، یعنی پیرایه‌هایی است که بر دین واقعی بسته‌اند"[1].

از دیدگاه عارف هیچ تفاوتی بین ادیان الهی وجود ندارد؛ زیرا همه از یک منشأ واحد سرچشمه گرفته‌اند. مولوی با استناد به آیه شریفه«لانفرق بین احد من رسله»[2] می‌گوید:

فرق نتوان کرد نور هر یکی　　چون به نورش روی آری بی‌شکی
اطلب المعنی من الفرقان قل　　لانفرق بین آحاد الرسل
در معانی قسمت اعداد نیست　　در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوش است　　پای معنی، گیر صورت سرکش است
(م.م. ۶۷۹/۱-۶۸۲)

از طرف دیگر، پیروان ملل و نحل، هر یک به دلیل و برهان، مطاوعت و متابعت طریقتی را پذیرفته‌اند و در آن طریقت چیزها یافته تا بدان دل بسته‌اند، چنانکه عین‌*القضات* همدانی گوید:

ای دوست اگر آنچه نصاری در دین عیسی دیدند تو نیز بینی ترسا شوی، و اگر آنچه جهودان در دین موسی دیدند تو نیز بینی، جهود شوی، بلکه آنچه بت‌پرستان

---

۱. حدیدی، ۲۸۵: ۱۳۷۳.
۲. بقره (۲)، آیه ۲۸۵.

دیدند در بت‌پرستی، تو نیز بینی، بت‌پرست شوی؛ و هفتاد و دو مذهب، جمله منازل راه خدا آمد[۱].

با این همه، چه بسیار که این اختلافات مشروع و پذیرفته شده، باعث نزاع‌ها و جنگ‌ها و برباد رفتن خانمان‌ها شده است. پاره‌ای حکومت‌ها برای پیشبرد مقاصد توسعه طلبانه خود اولین معرکه گردانان اختلافات مذهبی بوده‌اند. آنان همواره اختلافات مذهبی را به عنوان حربه‌ای برای دوام و بقای حکومت و توسعه قلمرو خود به کار بسته‌اند و با تحریک احساسات پاک و بی‌آلایش مردم، آنها را به جان یکدیگر انداخته و یا در لشکر کشی‌ها در مقابل لشکر حریف به کار گرفته‌اند. شعله‌ور شدن جنگ صفین به خونخواهی خلیفه مسلمین، جنگ نهروان در صدر اسلام، و غزوات سلطان محمود غزنوی، جنگ‌های ایران و عثمانی در عصر صفوی و... نمونه‌هایی روشن از جنگ‌های با انگیزه مذهبی است.

اصول مکتب‌های عرفانی برای رفع خصومت‌ها

۱. یکی بودن مقصد

عارف و صوفی براساس عتقاد به «**الطرق الی الله بعدد نفوس الخلایق**» راه‌های رسیدن به خدا را محدود به مشرب و مذهب خاصی نمی‌داند. محیی‌الدّین ابن عربی در *فصوص‌الحکم* می‌گوید:

«غایات الطرق الی الله سبحانه، و الله غایتها، فکلها صراط مستقیم، لکن تعبدنا الله بالطریق الموصول الی سعادتنا خاصه و هو ماشرعه لنا. فللاول وسعت رحمته کل شئ فالمآل الی السعاده حیث کان العبد، و هو الوصول الی الملائم...»[۲].

یعنی همه راه‌ها به خداوند می‌رسند وهمه صراط مستقیم‌اند؛ امّا ما تنها از راهی او را پرستیدیم که ما را به سعادت برساند، همان راهی که خود پیش رویمان قرار داد. پس رحمت حق فراگیر همگان است و سر انجام همه بندگان سعادت. هر کجا که باشند، جایی خواهد بود که بر ایشان خوشایند باشد.

۱. عین القضات همدانی، ۲۸۵: {بی تا}.
۲. جامی نقد النصوص، ۷: ۱۳۷۰.

مولوی معتقد است اگر هفتاد و دو ملت از حقیقت حال یکدیگر آگاه می‌شدند، می‌فهمیدند که همه را، راه به سوی اوست تنها زبان قالشان متفاوت است نه درون و حالشان:

هر یکی تسبیح بر نوعی دگر گوید و از حال آن این بی‌خبر
آدمی منکر ز تسبیح جماد و آن جماد اندر عبادت اوستاد
بلکه هفتاد و دو ملت هر یکی بی‌خبر از یکدیگر اندر شکی
(م.م. ۱٤۹٦/٤–۱٤۹۸)

در فیه مافیه نیز بر همین باور است که «پس اگر در راه‌ها نظر کنی، اختلاف عظیم و مبانیت بی‌حد است؛ امّا چون به مقصد نظر کنی، همه متفقند و یگانه. و همه را درونها به کعبه متفق است. درونها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا هیچ خلاف نمی‌گنجد. آن تعلق نه کفر است نه ایمان... آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند که این او را می‌گفت، معلوم شد که آن جنگ‌ها در راه‌ها بود و مقصود شان یکی بود»[۱].

بهاءالدّین ولد پدر مولوی نیز به قسمی دیگر به وحدت نظر همه طریقت‌ها اشاره دارد و می‌گوید:

"حاصل مرتاضان و بت‌پرستان و آتش پرستان و ستاره پرستان و اهل کتاب و اباحتیان و پیر زنان و جادوان و پری‌زادگان و فال‌گیران و مرتاضان اسلام، پایان اعتقاد همه به «الله» باز می‌گردد؛ از آن که تضرع و زاری را و خشوع را کسی مستحق نیست مگر «الله» مگر آنکه هر کسی صورتی نهادند مر الله را"[۲].

در *قرآن* کریم نیز آیاتی بر توحید بت‌پرستان تصریح دارد؛ چنانکه از زبان بت‌پرستان نقل شده که «**و ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی**»[۳]. یعنی بتها را نمی‌پرستیم مگر این که ما را به خداوند نزدیک گردانند. و یا در آیاتی دیگر نقل شده که «**و لئن سألتهم من خلق**

۱. مولوی، ۹۷: ۱۳۳۰.
۲. بهاءالدّین ولد، ۱۳۵٤: ۳۳۲.
۳. زمر (۳۹)، آیه ۳.

السموات و الارض لیقولن الله»[۱]. اگر از بت‌پرستان سؤال کنی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده، خواهند گفت «الله».

از همین منظر است که شاعر عارف می‌گوید:

رفتم به کلیسـای چو ترسـا و یهود   ترسا و یهودی را همه رو به تو بود
بر یاد وصال تـو بـه بتخانـه شـدم   تسـبیح بتـان زمزمـه ذکـر تو بـود
(ذکرگو ۱۹: ۱۳۷۷)

۲. احترام به نوع انسان

عارف فارغ از تعلقات مذهبی و قومی و طریقتی، به نوع انسان عشق می‌ورزد، و شفقّت بر خلق را بزرگترین فریضه می‌داند. ابوالحسن خرقانی صوفی نامدار قرن پنجم می‌گوید:

"عالم بامداد برخیزد و طلب زیادتی علم کند، و زاهد طلب زیادتی زهد کند، و ابوالحسن در بند آن بود که سروری به دل برادری رساند"[۲].

و هم از اوست که گفته است:

"حق تعالی مرا فکرتی بداد... از آن فکرت به یگانگی او در افتادم و به جایی رسیدم که فکرت، حکمت گردید و راه راست، شفقت برخلق گردید. بر خلق او کسی مشفق‌تر از خود ندیدم، گفتم کاشکی بدل همه خلق من بمردمی تا خلق را مرگ نبایستی دید کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نبایستی دید. کاشکی عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان را به دوزخ نبایستی دید"[۳].

عارف سالک همهٔ پدیده‌های عالم هستی را جلوه‌ای از جلوات حضرت حق و مظهری از اسماءالله، و انسان مظهر و مجمع جمیع صفات و آینه تمام نمای جمال حق

---

۱. زمر (۳۹)، آیه ۳۸.
۲. عطّار نیشابوری، ٦٨۳: ۱۳۷۷.
۳. همان: ٦٧٦.

می‌داند؛ بنابراین بر همهٔ هستی عشق می‌ورزد و محبت و شفقّت و خدمت به خلق را بالاترین عبادت و حاصل نتیجه عبودیت می‌داند. چنانکه سعدی علیه الرحمه گوید:

عبادت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیـست
(سعدی ۲۲۵: ۱۳٦۹)

سعدی تمام عالم هستی و از جمله آدمی را مملوک حق، و شایسته عشق ورزیدن می‌داند:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشـقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
(پیشین: ۷۸۷)

زرّین‌کوب در سیرت مولانا می‌گوید:

"چون مولانا کل عالم را هم چون خانقاهی بزرگ می‌دید که خلق از همه جا به آن درمی‌آیند و هر که به آن می‌آید و هر که در آن هست طالب خدمت و شایق صحبت شیخ آن است، تفرقه در باب هادیان طریق را در این خانقاه نمی‌توانست مستند معقولی برای اجتناب از تسامح و بهزیستی بین اهل خانقاه تلقی کند. بدین گونه تسامح مولانا نسبت به اهل دیانات که لازمه طرز تلقی او از خانقاه عالم بود، از قول به اتحاد ارواح انبیا که متضمن رفع هر گونه تفرقه در بین آنها بود، نیز تأیید می‌شد... با توجه به آنکه خلق عالم به هر حال مسافران یک راه و ساکنان یک خانقاه هستند، ضرورت اخوت بین آنان نزد مولانا، صلح و همزیستی ایشان را الزام می‌کرد و این نکته‌ای بود که مولانا را به تاکید و الزام تسامح وا می‌داشت"[1].

۳. رها شدن از تصرف «من»

از دیدگاه عرفان، بزرگترین حجاب و مانع سالک در وصول به حقیقت، حجاب «من» است. تا زمانی که انسان در چنگال نفس اسیر است، نمی‌تواند وجود دیگری را تحمل کند.

---

۱. زرّین‌کوب، ۲۹۰: ۱۳۷۲.

چون که هر دم راه خود را می‌زنم   با دگر کس سازگاری چون کنم
(م.م. ٦: ٥٢)

رسیدن به آزادی مطلق و رها شدن از قید تعلقات جز با عبور از سد خود خواهی‌ها، شهرت طلبی‌ها، شهوات سیری ناپذیر، حرص، طمع، تفاخر و خود برتر بینی میسّر نیست. اگر آدمی بخواهد به ذات پاک خویش راه یابد و به حقیقت وجودی خویش پی ببرد، اولین قدم، پاگذاشتن بر اوصاف خویش است، اوصاف و تصورات باطل از خود که او را از خودشناسی و هدف غایی خلقت باز می‌دارد و تحمل غیر را ناممکن می‌سازد:

خویش را صافی کن از اوصاف خود   تا بینی ذات پاک صاف خود
(م.م. ١/٣٦٤٠)

خواهش نفس دامی است بر پای نوع بنی آدم، که او را در قید «خود» گرفتار می‌سازد و از پرواز باز می‌دارد:

طیران مرغ دیدی، تو زپای بند شهوت   به در آی تا بینی طیران آدمیت
(سعدی، ٧٩٠: ١٣٦٩)

عارف با تذکّر این نکته که «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک» [رسول اکرم(ص)]، سالک را به اصلی‌ترین مانع حرکت آگاه می‌سازد. اولین قدم بر جاده سلوک در تمام مکتب‌های عرفان، ریاضت نفس و مجاهده با «خود» است. چون جایی که «من» رخت برافکند، جایی برای «دیگری» نمی‌ماند. مدینه فاضله و تفاهم و زندگی مسالت‌آمیز تنها با به رسمیت شناختن حقوق دیگران میسّر است و استبداد و دیکتاتوری در جایی ریشه می‌دواند که «خود» را معیار تام و تمام حق و حقیقت تلقی کنیم.

٤. تکیه بر عشق و حسن شهود

با توجّه به توصیف عشق در کلام عرفا و جایگاه آن در لسان شعرا، درمی‌یابیم که مرتبهٔ عشق برترین مرتبهٔ کمال آدم و کلید رسیدن به حقیقت است. عشق سرچشمهٔ همهٔ خوبی‌ها، نیکی‌ها و زیبایی‌ها ست. حلال همهٔ مشکلات و پایان دهنده به تمام وسوسه‌ها و کلید همهٔ معماهاست. در سرشت عشق همهٔ خوبی‌ها نهفته است. صلح و

دوستی، گذشت و مهربانی و وفا و صفا مولود عشق است. از منظر عشق، در عالم هستی چیزی جز زیبایی وجود ندارد. بنابراین عاشق بر همه چیز و همه کس عشق می‌ورزد، همهٔ کاینات را مظهر جمال حق می‌بیند. خدا منشأ همهٔ زیبایی‌هاست، چون هم خود زیباست و هم دوستدار زیبایی است که «ان الله جمیل و یحب الجمال» جز زیبا نمی‌آفریند، پس همه چیز شایستهٔ عشق ورزیدن است. در آفرینش او کاستی، عیب و زشتی وجود ندارد، مشروط بدانکه چشم جمال بین داشته باشی:

منگر از چشم خودت آن خوب را　　بین به چشم طالبان محبوب را
(م.م. ۷۵/٤)

روحیه تساهل و تسامح عارف از همین بینش جمال گرایانه و زیبانگرانه اوست. از منظر وحدت شهود، همه چیز زیباست، اختلاف تباین، تضاد که منشأ خصومت‌ها، دشمنی‌ها، حسادت‌ها و کینه ورزی‌ها است، در عالم هستی بی‌معناست. به قول مولوی:

منبسط بودیم و یک جوهر همه　　بی‌سرو بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم هم چون آفتاب　　بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره　　شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق　　تا رود فرق از میان این فریق
(م.م. ٦٨٦/۱-٦۸۹)

بینش وحدت شهودی بصیرتی به عاشق می‌دهد که جز معشوق نمی‌بیند:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای　　زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
(م.م. ۳۰/۱)

وجود عاشق فقط جاذب زیبایی‌ها و نیکی‌هاست. عیسی وار در میان حواریون ـ که متوجّه عیب‌های ظاهری‌اند ـ درخشندگی و زیبایی دندان‌های جیفه را می‌بیند و تحسین می‌کند.

بنابراین سالک چون به دولت عشق رسد، دیگر در هیچ فرقه و مسلک و طریقتی نمی‌گنجد؛ زیرا:

ملّت عشق از همه دینها جداست　　عاشقان را مذهب و ملّت خداست
(م.م. ۳/٤۳۱۷)

عارف با کشف و شهود حسن الهی توانسته است زیبایی مطلق را تجربه کند و چون معشوق را سرچشمه همه زیبایی‌ها می‌داند، چشم‌اش جمال بین می‌شود. شمس تبریزی در وصف مولانا می‌گوید:

"سالها به دنبال مردی بودم که با دیدهٔ زیبا بین در من بنگرد و پرده از جمال من بر دارد، مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود و زشتی مرا ندیده بود"[1].

عشق حتّی به وسوسه‌های کلامی و تردیدها و مشاجرات و منازعات بی‌پاسخ کلامی پایان می‌دهد و آدمی را از تفرّقه خاطر نجات می‌بخشد:

پوز بند وسوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را بسته است کس
(م.م. ۳۲۳۰/۵)

عشق برد بحث را ای جان و بس کو ز گفت و گو شود فریادرس
(م.م. ۳۲٤۰/۵)

آن طرف که عشق می‌افزود در بو حنیفه و شافعی درسی نکرد
(م.م. ۳۸۳۲/۳)

۵. مدارا و گذشت

از دیگر مقولات مکتب‌های عرفانی، مدارا و گذشت در مواجهه با اهل ادیان و دیگر مرام‌ها و مشرب‌های فکری است:

"کل عالم خانقاهی است که خلق از همه جا به آن در می‌آیند، و هر که به آن می‌آید و هر که در آن است، طالب خدمت و شایق صحبت شیخ آن است"[2].

جان کلام مکتب عرفانی را می‌توان در این بیت حافظ نظاره کرد که:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است
با دوستان مروت، با دشمنان مدارا
(حافظ ۷۲: ۱۳۷۳)

۱. شمس تبریزی، ۱۹۲: ۱۳۷۵.
۲. زرّین‌کوب، ۲۹۰: ۱۳۷۲.

زندگی سراسر مبارزه و گذشت و فداکاری پیامبران الهی و صبر و شکیبایی آنان در مقابل معاندان، بیانگر روحیهٔ تساهل و تسامح و مدارای انبیای الهی است. مولوی در وصف شکیبایی و استواری نوح(ع) در هدایت قوم خویش می‌گوید:

نوح نه صـد سـال دعـوت می‌نمـود — دم بـه دم انکـار قـومش مـی‌فـزود
هیـچ از گفـتن عـنان واپـس کـشید — هــیچ انــدر غـار خاموشــی خزیـد؟
چون که سر که سِر کگی افزون کند — پــس شــکر را واجــب افزونــی بــود
قوم بر وی سـر کـه‌هـا مـی‌ریختنـد — نوح را دریـا فـزون مـی‌ریخـت قنـد
(م.م. ٦/١٠-٢٠)

خصومت و دشمنی در جایی ریشه می‌دواند که خود را معیار تمام حقیقت بدانیم و طرف مقابل را کاملاً نفی کنیم، در حالی که حق و باطل، زشت و زیبا، خوب و بد و... اموری نسبی‌اند:

پـس بد مطلق نباشـد در جهـان — بد به نسبت باشد این را هم بدان
زیـد انـدر حـق آن شـیطان بـود — در حق شخصی دگر سلطان بـود
(م.م. ٦٥/٤ و ٧١)

واضح است که هر فرقه و گروهی در اثبات حقیقت به نوعی می‌کوشد، امّا راه‌های اثبات حقیقت باهم متفاوت است. البتّه هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی باشد که به تمام حقیقت دست یافته است. شیوهٔ متکلمان، فیلسوفان، عارفان و... معرفت موصوف غیبی متفاوت است:

هـم چنـان کـه هـر کـسی در معرفـت — مــی کنــد موصــوف غیبــی را صــفت
فلــسفی از نــوع دیگــر کــرده شــرح — بــاحثی[1] مــر گفــتِ او را کــرده جــرح
و آن دگــر در هــر دو طعنــه مــی‌زنــد — و آن دگــر از زرق جــانی مــی‌کنــد
هـر یـک از ره ایـن نـشانها زان دهنـد — تـا گمـان آیـد کـه ایـشان ز آن ده‌انـد
این حقیـقت دان نه حـقـند ایـن هــمه — نــه بــه کلــی گمرهاننــد ایــن رمــه
پــس مگــو ایــن جملــه دمهــا باطلنــد — بــاطلان بــر بــوی حــق دام دلنــد
پس مگو جملـه خیـال اسـت و ضـلال — بــی‌حقیقــت نیــست در عــالم خیــال

۱. باحثی: متکلم.

آن که گوید جمـله حـقند احمقی اسـت   و آن که گوید جمله باطل او شقی است
(م.م. ۲۹۳۳۲-۲۹٤۲)

از طرف دیگر تفاوت قضاوت و داوری در مورد پاره‌ای امور، ناشی از تفاوت‌های روحی و ادراکی آدمی است:

از نظر گاه است ای مغز وجود   اختلاف مؤمن و گبر و جهـود
(م.م. ۱۲۵۸/۳)

تمثیل پیل و خانه تاریک بیانگر عجز آدمی از ادراک تمام حقیقت است و تکیه کردن بر تصورات و خیالات واهی به جای واقعیت:

از نـظر گه گفتـشان شـد مختلف   آن یکی دالـش لـقب داد این الف
در کف هر یک اگر شـمعی بـدی   اختلاف از گفتـشان بیرون شـدی
(م.م. ۳۱۲٦۷-۱۲٦۸)

مولوی از منازعت آن چهار نفر که می‌خواستند انگور بخرند، به این نکته متذکر می‌شود که هر چهار نفر در هدف و مقصود یگانه و متّحد بودند، امّا اختلاف آنها بر سروصف موصوف بود:

گر سخنتان د رتوافق موثقه است   در اثر مـایه نزاع و تــفرقه اسـت
(م.م. ۳٦۹۳/۲)

از طرف دیگر عارف چون به عجز ذاتی بشر واقف است، خرده‌گیر و عیب‌جو نیست و پیام وحی را در عمل آویزه گوش دارد که «اذا مروا باللغو مروا کراماً»[۱].

به پیر میکده گفتم که چیست راه نجـات   بخواست جام می و گفت عیب پوشـیدن
(حافظ ۲۱۲: ۱۳۷٦)

کـمال سـر محـبت ببـین نه نقص گناه   که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کنـد
(پیشین: ۱۳۵)

٦. همزیستی مسالمت آمیز با اهل همه طریقت‌ها

اصولاً عرفان به مکتب و مذهب و دین خاصی وابسته نیست، طریقتی است که با تأکید بر تهذیب نفس می‌کوشد سالک را به سرچشمه حقیقت هدایت کند، به همین جهت

---

۱. فرقان (۲۵)، آیه ۷۲.

گاه از جنبه‌های تعلیمی در مکتب‌های مختلف عرفانی به مشترکاتی می‌رسیم که تصور می‌شود یکی از دیگری متأثر شده است و یا یکی منشأ دیگری است، در حالی که ریاضت نفس، گفتن ذکر، تمرکز، عشق و محبت، عقیده به وحدت وجود، طرد ونفی نفس، فنا و... از اصول مشترک اغلب طریقت‌هاست و این امر نه مبدأ زمانی دارد و نه مکانی، بلکه در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته و گویی در نهاد بشر از ازل موجود بوده است. در نتیجه زهد و وارستگی و تهذیب نفس، قلب آدمی از تیرگی‌ها پاک و صافی می‌شود و به نور شهود و اشراق، چشمه‌های حقیقت بر قلب عارف ساری و جاری می‌گردد. بنابراین همه عرفا در مرتبه تجارب و عینیت با هم متحدند. در تاریخ عرفان با نمونه‌هایی فراوانی از همدلی و همسویی اهل طریقت‌ها مواجه می‌شویم که گاه چنان با مسالمت و صلح و آرامش با یکدیگر زیسته‌اند که گویی هیچ تفاوتی بین آنها نیست. مؤلّف *اسرار اساطیر هند* می‌گوید:

"در تاریخ هند، قلندران و دراویش هندی پیرو مکتب بکتی «Bhakti» چنان با صوفیان مسلمان امتزاج یافته، که گاه مسلمان و هندو بودن آنها به شبهه رفته است و هر گروه ترجیح داده که در همان حال که به دیگری انتساب دارند به خود منسوبشان نمایند. اشخاصی چون نامدیو، رامداس، گرونانک، کبیر، و سای بابای اول از نمونه‌های بارز این مسلک بودند که چندی نیز به مسجد آمدند و شعار مسلمانی سردادند و شیوه زیست مسلمانی سرگرفتند؛ یا مسلمانانی بودند که نام هندو برگزیدند و در حریم هندوان زندگی کردند و آداب مسلمانی را رواج دادند"[1].

هم‌چنین در سیره مولانا جلال‌الدّین چنان آمده است که در سلوک با همه کیش‌ها و طریقت‌ها چنان رفتار می‌کرد که بعد از مرگش همه او را از خود می‌دانستند؛ چنانکه مؤلّف *مناقب‌العارفین* در توصیف مراسم تدفین مولانا می‌گوید:

"بعد از آنکه جنازه را بیرون آوردند... جمع ملل با اصحاب دین ودول حاضر بودند. از نصاری و یهود و رومیان و اعراب و اتراک وغیرهم. و هر یکی

---

۱. ذکرگو، ۷: ۱۳۷۷.

بر مقتضای رسم خود کتابها را برداشته، پیش پیش می‌رفتند و از زبور و تورات و انجیل آیات می‌خواندند و نوحه‌ها می‌کردند. و مسلمانان به زخم چوب و ضرب و کوب و شمشیر دفع ایشان نمی‌توانستند کرد و آن جماعت ممتنع نمی‌شدند و فتنه عظیم برخاست. این خبر به خدمت سلطان اسلام و صاحب، پروانه رسید. اکابر رهابین و قسیسان را حاضر کردند که این واقعه به شما چه تعلّق دارد؟ جواب گفتند که ما حقیقت موسی و حقیقت عیسی و جمیع انبیا را از بیان عیان او فهم کردیم و روش انبیای کمل را که در کتب خود خوانده بودیمی، در او دیدیم. اگر شما مسلمانان حضرت مولانا را محمّد وقت خود می‌گویید، ما او را موسی عهد و عیسی زمان می‌دانیم"[۱].

جامی نیز در وصف حال جنید گوید:

"جنید متمکن بوده، او را بوح (= تظاهر و ریا) نبوده، امر و نهی را بزرگ داشته و کار از اصل گرفته؛ لاجرم همه فرقه‌ها وی را پذیرفته‌اند. او را گفتند: وطن تو کجاست؟ گفت: زیر عرش، یعنی غایت همت من و منتهای نظر من، و آرام جان من، و سرانجام کار من آن است که الله تعالی گفت موسی را: تو غریبی و من وطن تو"[۲].

فرجام سخن

غایت عرفان ایجاد آرمان شهری جهانی است که همه ملّت‌ها با هر طریق و دین و مذهب بتوانند در کنار هم در صلح و آرامش زندگی کنند. عرفان می‌کوشد عوامل خود شیفتگی‌ها، خود بزرگ بینی‌ها و محدود و محبوس شدن در قالب‌های «خود» و «من» را از بین ببرد و با نشان دادن غایت و کعبه مقصود و هدف خلقت، برداشت‌ها و پنداشت‌های غلط و تصاویر غیرواقعی ملّت‌ها را از یکدیگر تغییر دهد، و آنان را به عالم بی‌رنگی، و قدیم و ازلی رهنمون سازد.

---

۱. افلاکی، ۲–۵۹۱: ۱۳٦۲.

۲. جامی: *نفحات الانس*، ۵۵: ۱۳۷۰.

عارف با دیدی مثبت و سرشار از محبت، و احساسی عمیق نسبت به انسان و انسانیت، بسیاری از شهوات و زلّات آدمی را نتیجه عطش ذاتی او می‌داند و برای تقصیرها و خطاهای وی عذرها می‌تراشد و معتقد است، به رغم پاره‌ای از رفتارهای سوء آدمی، در اعماق وجود او میل به نیکی وجود دارد. بنابراین همهٔ آدمیان فارغ از هر گونه نگرش یا وابستگی به مکتب و مشرب خاصی سالک طریق حق‌اند و شایستهٔ عشق ورزیدن.

عرفان می‌کوشد جامعهٔ بشری را از سخت‌گیری و تعصب و کجراهه‌هایی که به دشمنی و خصومت ملّت‌ها منتهی می‌شود نجات دهد.

سالکان طریق می‌آموزند که اغلب اختلافات امم ناشی از خیالات و تصورات باطل از یکدیگر و نسبت‌های نارواییی است که ظاهر بنیان بر دیگر شریعت‌ها و طریقت‌ها بسته‌اند، و گاه ناشی از سوء برداشت‌ها و عدم درک حقیقت است.

بنابراین تسامح و تساهل حاکم بر روح عرفان، نتیجه آموزه‌های محققان واصلی است که خود به سرچشمهٔ حقیقت دست یافته و از مشرب وحدانیت سیراب گشته‌اند، و اینک در ضمن سفر از حق به خلق، کمال معنوی و صلح و امنیت آنان را امام خویش ساخته‌اند.

فهرست منابع

۱. افلاکی، شمس‌الدّین احمد؛ *مناقب العارفین*؛ به کوشش تحسین نازیجی، دو جلد، چ ۲، تهران: دنیای کتات، ١٣٦٢.

۲. بهاءالدّین ولد؛ *معارف بهاء ولد*؛ به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۲.

۳. جامی، عبدالرحمن؛ *نفحات الانس عن حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، چ ۱، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

٤. ----- ؛ *نقد الفصوص فی شرح النصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، چ ۱، تهران، مؤسّسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

۵. حافظ، شمس‌الدّین محمّد؛ *دیوان حافظ*، تصحیح محمّد قزوینی و قاسم غنی، چ ۲، تهران: نشر آروین، ۱۳۷۳.
٦. حدیدی، جواد؛ *از سعدی تا آراگون*؛ چ ۱، تهران: مرکز نشر دانگاهی، ۱۳۷۳.
۷. ذکرگو، امیرحسین؛ *اسرار اساطیر هند*؛ چ ۱، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳.
۸. زرّین‌کوب، عبدالحسین؛ *پله پله تا ملاقات خدا*؛ چ ۵، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۲.
۹. زرّین‌کوب، عبدالحسین؛ *تاریخ در ترازو*؛ تهران: انتشارات مؤسسه امیرکیبیر؛ ۱۳۸۱.
۱۰. سعدی، مصلح‌الدّین؛ *کلیات سعدی*؛ به اهتمام محمّد علی فروغی، چ ۸، تهران، امیرکبیر، ۱۳٦۹.
۱۱. شمس تبریزی؛ *مقالات شمس تبریزی*، به اهتمام جعفر مدرسی صادقی، چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۱۲. عطّار نیشابوری؛ *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمّد استعلامی؛ چ ۹، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۷.
۱۳. عین القضات همدانی، *تمهیدات*؛ تصحیح عفیف عسیران؛ کتابخانهٔ منوچهری، [بی‌تا].
۱٤. مدرسی، سید محمّد تقی؛ *مبانی عرفان اسلامی*، ترجمه محمّد صادق پرهیزگار، چ ۱، قم: کانون نشر اندیشه‌های اسلامی، ۱۳٦۹.
۱۵. مولانا جلال‌الدّین محمّد؛ *فیه مافیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.
۱٦. ---- ؛ *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الّن نیکلسون، چ ٦، تهران: انتشارات مولی، ۱۳٦۸.
۱۷. و نسنگ، ای؛ *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*؛ مطبعه بریل، لندن، ۱۹۷٦ م.

از دوستی تا اخوت، از اخوت تا وحدت

مهین پناهی *

مقدّمه

بخش بزرگی از ادبیات فارسی را ادبیات عرفانی تشکیل می‌هد، این بخش از ادبیات مشحون از تعالیم اخلاقی است. مفهوم کلّی تعالیم ادیان اخلاق است، چنان‌که رسول اکرم(ص) فرمود: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»[1]. (همانان من برای تکمیل مکارم اخلاق بر انگیخته شدم). آن حضرت علم اخلاق را کلید بهشت معرفی کرد: «لایدخل الجنة إلا حسن الاخلاق» (وارد بهشت نمی‌شوند مگر افراد نیکو خلق). از تأمل در این احادیث نتیجه گرفته می‌شود که سعادت دنیوی و اخروی انسان رهین علم اخلاق است. در کلیه ادیان پایه اخلاق بر خود شناسی و کشف روابط بین خود و آن چه خارج از ذات انسان است، قرار داده‌اند[2].

عارفان در خود شناسی با شناخت قوای نفس به تربیت آن پرداخته، با تهذیب از رذایل و رسیدن به مقامات که همان ملکه‌های عالی اخلاقی است، درون خود را گلستان کرده‌اند و این همان اقلیم عشق است. در این اقلیم همه‌ی هستی پرتوی از حق تعالی است و دوست داشتنی است و از همین منظر است که شیخ اجل؛ سعدی شیرازی به همه هستی عشق می‌ورزد:

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه الزهرا، ایران.

۱. نیشابوری، ۱۳٦۰ ه ش، ص ۸

۲. زرّین‌کوب، ۱۳٦۹ ه ش، ص ۵-۲۵۱.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست[۱]

عارفان نه تنها به خود سازی بلکه با اشاعۀ فرهنگ خداخواهی در خلال متون عارفانه، انسان‌ها را به دوستی، محبت، اخوت و وحدت ترغیب کرده‌اند. این قوم نه تنها کوشیده‌اند با مردمان زندگی برادرانه و توأم با ایثار داشته باشند، بلکه با دلی که به صلح کل رسیده است به همه‌ی هستی که پرتوی از محبوب است عشق می‌ورزند.

بحث

عارفان به دوستی مؤمنین معتقد بوده‌اند و تحلیل‌های جالبی از آن کرده‌اند. مانند *عین‌القضات* همدانی (مقتول ۵۲۵ هـ ق.) که معنی لغوی دوستی را میل طبع به چیزی خوش بیان کرده است و میل قوی بدان چیز را عشق نامیده است. مقدمه‌ی خوشایندی یا ناخوشایندی، معرفت است. آگاهی از چیزها اگر با حواس باشد لذت حاصل از آن هم حسی است و اگر معرفت عقلی باشد، لذت حاصل از آن هم عقلی است؛ البتّه لذت عقلی بالاتر از لذت حسی است، و از آن جا که بالاترین لذت عقلی خداست، پس دوستی او بهترین دوستی است و هر چه به او نسبت دارد محبوب و دوست داشتنی است، مانند رسول اکرم(ص) و مؤمنین. انسان خود و کمال خود را دوست دارد و چون هستی آدمی، صفات و کمالش همه از هستی خداست، خدا را نیز دوست دارد. از سوی دیگر هر کس با آدمی نیکویی کند او را دوست دارد؛ امّا این دوستی در اصل دوستی خداست، زیرا از خدا فرمان احسان گرفته است[۲].

عین‌القضات، انگیزه‌ی روانی دوستی را، درک راحتی می‌داند؛ یعنی انسان راحتی را دوست دارد و از رنج بیزار است، و طبعا کسی را که از او راحتی می‌رسد دوست می‌دارد و از آن کس که رنج بدو می‌رسد بیزار است، پس دوستی نیکان خوشایند است و بدکاران ناخوشایند[۳].

---

۱. سعدی، ۱۳٤۰ هـ ش، ص ۷۸۰.

۲. عین‌القضات همدانی، ۱۳٦۲ هـ ش، ج ۱، ص ۱۸۸.

۳. همان.

محمّد غزالی (م: ۵۰۵ هـ ق.) دوستی نیکوکاران و نیکان را دوستی جمال خدا دانسته است که جمال معانی و صفات ذات ایشان، آن جمال را می‌نمایاند. از سوی دیگر انسان با خدا نسبتی دارد که آن نسبت وی را به محبت می‌کشاند، «ان الله خلق آدم علی صورته» (همانا خداوند آدمی را بر صفات خویش آفرید[۱]).

دسته‌ای از صوفیه اهل عزلت بوده‌اند، این دسته از صوفیهٔ زمان، خود را مصداق حدیث نبوی می‌دانستند که عزلت، هنگام فتنه‌ها را توصیه کرده است[۲]. اهل عزلت، علت گوشه‌گیری از مردم را به ظهور فتنه‌ها بر اثر نزاع بر سر دنیا و فراگیری فساد عنوان کرده‌اند، گرچه دسته‌ای از اهل عزلت حال غیرت را دلیل عدم صمیمیت با غیرخدا بیان کرده‌اند[۳].

محمّد غزالی که صوفی میانه روی است، میان خلوت با خداوند و مردم گریزی تفاوت قایل شده و گفته است، انسان در فرصت‌های بین معاشرت و خدمت‌هایش، خلوت‌های مفیدی می‌یابد که به ذکر و فکر می‌گذراند و این منافاتی با همکاری و همراهی با مردم ندارد. عرفای اهل صحبت به برقراری دوستی و اخوت تأکید کرده‌اند و به این حدیث شریف استناد کرده‌اند: رُبَّ اخ لك لم تلده امك (چه بسا برای تو برادری است که مادرت او را به دنیا نیاورده است[۴]).

صوفیه دربارهٔ حقوق و معیار انتخاب دوست، سخنان بسیاری گفته‌اند و کتاب‌های زیادی نوشته‌اند[۵]. از آن جمله، محمّد غزالی است. وی هر فرد مسلمان را متعلّق به کیان امّت اسلامی می‌داند که خواه ناخواه عضو بدن کامل اسلام است و از تغذیه و رشد و نمو کلی آن برخوردار است. از سوی دیگر، هم خدا امت اسلامی را به طور کلی مورد خطاب قرار داده است و هم بنده خود را با سایر امت جمع کرده و به مکالمه با او

---

۱. غزالی، *کیمیای سعادت*، ۱۳۵۳ هـ ش، ص ۸۰۲

۲. غزالی، *خلق المسلم*، ۱۳۹٤ هـ ق، ص ۱۸۹.

۳. غزالی، محمّد، *کیمیای سعادت*، ۱۳۵۳ هـ ش، ص ٤-۸۳۱

۴. غزالی، *خلق المسلم*، ۱۳۹٤ هـ ق، ص ۱۹۸۹.

۵. هجویری، ۱۳۵۸ هـ ش، ص ٤۳۹.

پرداخته است. خدای متعال نعمت و وحدانیت را برای امت واحده مقرر فرموده و از سرکشی نهی و از بحث‌های اختلاف برانگیز و تفرقه افکن نهی کرده‌است[۱].

اهمیّت ارتباط مسلمانان تا آن جاست که هر نماز جماعت بیست برابر نماز فُرادا ثواب دارد. وجوب نماز اعیاد به جماعت و فراخوان سالانه حج، نمونه تعلیمات وحدت اسلامی است[۲].

شیخ شهاب‌الدّین سهروردی (م: ٦٣٢ هـ ق.) گفته است؛ خداوند به معاشرت با برادران و دوستان امر کرد و حضرت داود(ع) را از عزلت به جهت عبادت خداوند نهی فرمود[۳].

حق تعالی، به سبب صحبت، بر اصحاب رسول اکرم(ص) منت نهاد: «فاصبحتم بنعمته اخوانا»[٤]. (به لطف خدا همه برادر دینی یکدیگر شدید). رسول اکرم(ص) از عواقب فرقه‌گرایی و گوشه‌گیری هشدار داد و فرمود: «الشیطان یهم بالواحد و الاثنین فاذا کانوا ثلاثة لم‌یهم بهم» (شیطان در یک نفر و دو نفر ایجاد وهم می‌کند و هرگاه سه نفر باشند نمی‌تواند در ایشان توهم ایجاد کند[٥]). پس شیطان با افراد منزوی متّحد می‌شود. غزالی می‌گوید: هم‌چنین پیامبر اکرم(ص) فرمود: «من خرج عن الطاعة و فارق الجماعة فمات، مات میتة جاهلیة» (هر کس از طاعت رویگردان شود و جماعت را ترک کند و بمیرد مرده است، مانند مردن در جاهلیت[٦]). آن حضرت در تأیید صحبت و معاشرت فرمود: «المؤمن الذی یخالط الناس و یصبر علی اذاهم خیر من المؤمن الذی لایخالط الناس و لایصبر علی اذاهم» (مؤمنی که با مردم می‌آمیزد و بر آزارشان صبر می‌کند بهتر از مؤمنی است که با مردم نمی‌آمیزد و بر آزارشان صبر نمی‌کند)[۷].

---

۱. آل‌عمران (۳)، آیه ۷-۱۰۵؛ انعام (٦)، آیه ۱۵۱.
۲. غزالی، *خلق المسلم*، ۱۳۹٤ هـ ق، ص ۱۸۳ و ۱۹۰.
۳. سهروردی، ۱۳٦٤ هـ ش، ص ۱٦۹.
۴. آل‌عمران (۳)، آیه ۱۰۳.
۵. غزالی، محمّد، *خلق المسلم*، ۱۳۹٤ هـ ق، ص ۱۸۳.
۶. همان، ص ۱۸۸.
۷. همان، ص ۱۸۹.

عارفان، صحبت با نااهل و اهل دنیا را نکوهش کردند و الفت با مؤمنین را خیر و سعات تلقی کردند و دوستی و تودّد را محترم شمردند[۱]، تا جایی که صحبت و دوستی را واجب تلقی کردند[۲] و دوست را بهترین معیار برای ارزیابی جایگاه خود نزد پروردگار دانستند و گفتند: «خیر الاصحاب عند الله خیرهم لصاحبه و خیر الجیران عند الله خیرهم لجاره»[۳]. علی هجویری (م: ٤٦٥ ه ق.) تعبیر جالبی از صحبت و معاشرت و گفتگوی انسان‌ها کرده، گفته است؛ قلب‌ها گنجینۀ الهی است که اسرار لطیف و اخلاق عالی را در آنها به امانت نهاده‌اند و از طریق صحبت و معاشرت، امانت‌ها به اهل آنها سپرده می‌شود[٤].

بعضی از صوفیه، داشتن دوستان بسیار را توصیه کرده و به این حدیث نبوی استناد کرده‌اند: «اکثروا من الاخوان فان ربکم حی کریم یستحیی ان یعذب عبده بین اخوانه یوم القیامة» (برادران بسیار گیرید، که خداوند عزوجل کریم است، به شرم، به کرم خود بنده را عذاب نکند میان برادران وی روز قیامت[٥]). حکیم مجدود بن آدم سنایی (م: ٥٤٥ ه ق.) این چنین به کثرت دوستی تشویق کرده است:

دوست گرچه دو صد دو یار بود   دشمن ار چه یکی هزار بود[٦]

غزالی معتقد است روابط عاطفی و سالم بین انسان‌ها منوط به انگیزه‌های مناسب آنهاست. نسبت دادن همه‌ی انسان‌ها به یک پدر و مادر در تعاطف و پیوند آن‌ها مؤثر است و خداوند اختلاف ظاهر انسان‌ها را به شناسایی ایشان مربوط کرده تا عواملی مانند امرار معاش و رقابت‌های معیشت و...، آن‌ها را به اختلاف نکشاند، پس رابطه صحیح بین خدا و خلق و خلق با خلایق مورد توجّه است و شایسته است شکوه سعه صدر و اتحاد را دریابند و حرمت و عزت قرابت را که از یک پدر و مادر هستند بدانند

---

۱. هجویری، ۱۳۵۸ ه ش، ص ٢٣٦؛ *عین‌القضات*، ١٣٦٢ ه ش، ص ۱۸۸.
۲. هجویری، ۱۳۵۸ ه ش، ص ٢٣٦ و ۲۳۹.
۳. غزالی، محمّد، *خلق المسلم*، ١٣٩٤ ه ق، ص ۱۹۸؛ کاشانی عزالدّین، ١٣٧٦ ه ش، ص ۳۳۵.
۴. همان، هجویری، ص ۳۳۵.
۵. هجویری، ۱۳۵۸ ه ش، ص ٤٣٦.
۶. سنایی، ۱۳۵۹ ه ش، ص ٤٤٨.

و این نکته‌ی ظریفی است که مسلمان‌ها را برادر می‌کند، چنان که گویی شاخه‌های یک درخت هستند و یا یک روح در قالب‌های مختلفند[۱]. ابراز محبت قلبی نیز لازم است و به محبت تنها نباید اکتفا کرد، پیامبر اکرم(ص) فرمود: «اذا احب احدکم اخاه فلیخبره» (هر که کسی را دوست بدارد باید که خبر دهد[۲]).

عارفان غالباً از دوستان خود با عنوان «برادران» یاد می‌کنند و بعضی آن‌ها را عزیزتر از خانواده خود داشته‌اند[۳]. روشن است که معنی برادری و اخوت بالاتر از دوستی است و پیامبراکرم(ص) فرمود: «انما المؤمنون اخوة و العلماء کنفس واحدة» (همانا مؤمنان برادرند و علما مانند نفس واحدی هستند[۴]).

مؤمنـان معـدود لیـک ایمـان یکـی   جسم‌شـان معـدود لـیکن جـان یکـی
جان گرگان و سگان هر یک جداست   متحـد جـان‌هـای شـیران خداسـت[۵]

عارفان در روابط خود درس‌های اخوت بسیاری داده‌اند و رفتار با ایثار و جوانمردی با اقران، و خدمت و حرمت بزرگ‌ترها را تعلیم داده‌اند[۶].

از ابوسعید ابوالخیر (م: ٤٤٠ ه ق.) پرسیدند: ورد شب تو چیست؟ گفت: همه شب می‌گویم؛ یا رب فردا صوفیان را چیزی خوش ده که بخورند، یارانش تعجّب کردند که شیخ امور دنیایی را ورد خود ساخته است، شیخ ورد خود را با این حدیث نبوی توجیه کرد: «ان الله تعالی فی عون العبد مادام العبد فی عون اخیه المسلم» (همانا خداوند متعال در مساعدت بنده است، مادام که بنده در مساعدت برادر مسلمان‌اش باشد[۷]). مولوی گفته است: من برای سرگرمی، پذیرایی و خوشایند مردم شعر می‌خوانم و الا از هیچ چیز بیش از شاعری ناخشنود نیستم[۸].

---

۱. غزالی، محمّد، *خلق المسلم*، ۱۳۹٤ ه ق، ص ۸۰–۱۷۹.
۲. همان، ص ۳۱۹.
۳. عطّار، *تذکرة الاولیا*، پیشین، ص ٤٦.
۴. مولوی، مثنوی، بی‌تا، دفتر ٤، ص ٦٤٢، ١٦٤٢.
۵. همان، دفتر ٤، ابیات ٦–٤١٥.
۶. قشیری، ۱۳٦۱ ه ش، ص ۵۰۲؛ سهروردی، ۱۳٦٤ ه ش، ص ۱۷۱؛ هجویری، ۱۳۵۸ ه ش، ص ٤۳۳.
۷. مهینی، ۱۳٦۷ ه ش، ص ۲۲٦.
۸. مولوی، *فیه ما فیه*، ۱۳٦۹ ه ش، ص ۳۲۳.

سهروردی، دوستی و صحبت را موجب آشکار شدن خوی‌های پسندیده دانسته است و کسی که همه صفات پسندیده در او جمع باشد کم است و انسان از مصاحبت انسان‌های متعالی به حد معرفت می‌رسد[۱].

مولوی دوستی را کیمیا دانسته است که حتّی اگر منافقی کنار مؤمنی بنشیند از تأثیر لحظات دوستانه، حد اقل همان لحظه اظهار ایمان می‌کند، و بدین جهت خداوند فرمود: «اذا لقوا الذین امنوا قالوا آمنا»[۲] (چون با اهل ایمان برخورد کنند گویند ما ایمان آورده‌ایم[۳]).

اساس انتخاب دوست نزد عارفان، نیت خدایی است نه غرض‌های دنیوی و انگیزه‌های ناپسند و اگر انسان قلبش آکنده از ایمان باشد، به همه با روشن‌بینی می‌نگرد و به خاطر خدا دوستان می‌دارد[۴].

در حدیث نبوی، به این دوستداران، چنین نوید داده شده است که خداوند فرمود: «المتحابون بجلالی فی ظل عرشی، یوم لاظل الا ظلی»[۵] (دوست دارندگان یکدیگر، قسم به جلالم، در زیر سایه عرشم خواهند بود روزی که هیچ سایه‌ای جز سایه حق نباشد.)

در سیره عملی عارفان، از موافقت، مساعدت، رازداری، عیادت، دیدار، نصیحت یکدیگر، تیمار در بیمار، عفو، تسامح در خطاها و تنفیذ در تصرفات، حکایت‌های شیرینی نقل کرده‌اند[۶].

هم‌چنین از روابط نیکوی عارفان با همسایگان، شواهد بسیاری در متون عارفانه موجود است، به ویژه به رعایت همسایه غیرمسلمان، تأکید شده است[۷].

---

۱. سهروردی، ۱۳٦٤ ه ش، ۷۰-۱٦۹.
۲. بقره (۲)، آیه ۱٤.
۳. مولوی، *فیه ما فیه*، ۱۳٦۹ ه ش، ص ۳۲۳.
۴. قشیری، ۱۳٦۱ ه ش، ص ۷٦؛ غزالی، محمّد، *خلق المسلم*، ۱۳۹٤ ه ش، ص ۱۷۸، ۱۹۲؛ همو، *کیمیای سعادت*، ۱۳۵۳ ه ش، ص ۳۰۹۸؛ سهروردی، ۱۳٦٤ ه ش، ص ۱۷۰؛ کاشانی، ۱۳٦۷ ه ش، ص ۹-۲۳۸.
۵. غزالی، محمّد، *خلق المسلم*، ۱۳۹٤ ه ق، ص ۱۹۳.
۶. پناهی، ۱۳۷۸ ه ش، ص ٤۲۳، ٤۳۷.
۷. غزالی، محمّد، *کیمیای سعادت*، ۱۳۵۳ ه ش، ص ۷-۲۳٦، ٤۲۷؛ *تذکرة الاولیا*، ۱۳۵۵ ه ش، ص ۵۲.

عارفان در مدارا با همسایگان بسیار موفق بوده‌اند تا جایی که همسایگان غیرمسلمان عرفا و صوفیه تحت تأثیر اخلاق حسنه ایشان، به اسلام روی آوردند[۱]. گویند مالک دینار آن‌قدر با همسایه‌ی یهودی خود که نجاست مبرزش را در خانه او می‌انداخت، مدارا کرد تا وی مسلمان شد[۲].

از آن‌جمله است مسلمان شدن همسایه گبر بایزید بسطامی، بر اثر حسن معاشرت و شفقت وی[۳]. هم‌چنین مدارای ابوسعید ابوالخیر با احمد بوشره، که موجب انتباه او گردید[٤].

مدارا، عفو، تسامح و ترک منازعه عارفان با انسان‌های کژرفتار، نشان دهنده نکوهش قبح و بیماری نفسانی است، نه خصم شمردن بدکاران، عارفان با این گونه افراد چون عزیزان بیمار رفتار کرده‌اند تا از علت‌ها و عوارض رها شوند. چنانکه مولوی می‌فرمود:

هیچ کافر را به خـواری منگریـد　　که مسلمان مردنش باشد امیـد[٥]

با تحول عرفان نظری به ویژه در قرن هفتم، روابط عارفان با جهان و جهانیان بی‌تأثیر از این نگرش نماند. صحبت از دوستی و اخوت خوبان (که با خداوند نسبت داشتند) فراتر رفت، عارف با جدا شدن از رذایل اخلاقی و کسب ملکه‌های اخلاقی در جستجوی حداقل توحید صفاتی و فنای فی الله بود. معرفت صفات خداوند، مترادف با کشف و یافتن صفات الهی در ضمیر خویش و اتصال به صفات عالیه الهی است. این معرفت عالی از دولت عشق حاصل می‌شود. عشق طبیب بیماری‌های جسمی و روحی (حقد، حسد، بخل و مانند آنها) است و انسان را از تمام عیب‌ها که حجاب‌های روحانی است، پاک می‌کند.

هر که را جامه ز عـشقی چـاک شـد　　او ز حرص و جمله عیبی پـاک شـد

---

۱. غزالی، محمّد، *کیمیای سعادت*، ۱۳۹٤ ه ش، ص ۲۳۷.
۲. عطّار، ۱۳۵۵ ه ش، ص ۵۲.
۳. همان، ص ۱۷٦.
۴. مهینی، ۱۳٦۷ ه ش، ص ۲۱۷.
۵. افلاکی، ۱۳٦۲ ه ش، ص ۵۲۸.

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما[۱]

یافتن نسبت بین خداوند و رسول و مؤمنین و خوبان که غزالی و *عین‌القضات* از آن سخن گفتند، در اقلیم عشق انبساط می‌یابد؛ از منظر عارف و عاشق، همه آفرینش با زیبایی خداوند نسبتی و پیوندی دارد؛ بلکه از منظر کسی که آن را خواسته و آفریده همه چیز زیباست.

گر تو خواهی کو ترا باشد شکر پس ورا از چشم عشاق‌اش نگر
منگر از چشم خودت آن خوب را بین به چشم طالبان مطلوب را
چشم خود بربند زان خوش چشم، تو عاریت کن چشم از عشاق او
بلک از او کن عاریت چشم و نظر پس ز چشم او به روی او نگر[۲]

از منظر عارف، مخلوقات پرتو حق هستند و نشانی از او دارند.

پرتو حق است آن معشوق نیست خالق است آن گوییا مخلوق نیست[۳]

این گونه با نشئهٔ عرفان و مستی عشق... چیزها زیبا و دوست داشتنی می‌شوند:

جرعه‌ای بر ریختی زان خفیه جام بر زمین خاک من کأس الکرام
هست بر زلف و رخ از جرعه‌ش نشان خاک را شاهان همی بینند از آن
جرعه خاک آمیز چون مجنون کند مر ترا تا صاف او خود چون کند
هر کسی پیش کلوخی جامه چاک کآن کلوخ از حسن آمد جرعه ناک[٤]

تعمیم زیبایی و حسن در کل پدیده‌های هستی و جلوه‌ای از جمال یا جلال خدا را دیدن در همه‌ی هستی، موجب صلح کل عارف می‌شود.

کل عالم صورت عقل کل است کوست بابای هر آنک اهل قل است
من که صلحم دائما با این پدر این جهان چون جنتستم درنظر[۵]

صلح کلی با جهان گلستان را به دل عارف می‌برد.

---

۱. مولوی، مثنوی، بی‌تا، دفتر اول، ابیات ٤–٢٢.
۲. همان، دفتر چهارم، ابیات ۸۱–۷۵.
۳. همان، بی‌تا، دفتر اول، بیت ٢٤٣٧.
۴. همان، بی‌تا، دفتر پنجم، ابیات ٧٦–٧٥–٧٣–٣٧٢.
۵. همان، بی‌تا، دفتر چهارم، ابیات ٨٤–٣٢٨٠.

در کف ندارم سـنگ من، با کـس ندارم جنگ من
با کس نگیرم تنگ من، زیرا خوشم چون گلستان[۱]

در این صلح کل هر پدیده در جای خویش نکو و زیباست.

جهان چون چشم و خط خال و ابروسـت   که هر چیزی به جای خویش نیکوسـت[۲]

در این منظر، قیل و قال‌های زبانی رنگ می‌بازد و تفاوت عنب و انگور و استافیل، از بین می‌رود و وحدت در میان جانها متبلور می‌شود، چنانکه جلال‌الدّین محمّد مولوی، خود این حالت را چنین توصیف کرده است:

"روزی سخن می‌گفتم میان جماعتی و میان ایشان هم جماعتی کافران بودند. در میان سخن می‌گریستند و متذوق می‌شدند و حالت می‌کردند، سؤال کردم که ایشان چه فهم کنند و چه دانند این جنس سخن را؟ مسلمانان گزیده از هزار، یک فهم می‌کنند، ایشان چه فهم کردند که می‌گریستند. فرمود: لازم نیست که نفس این سخن را فهم کنند، آنچه اصل این سخن است آن را فهم می‌کنند، آخر همه مقرند به یگانگی خدا و به آنک خدا خالقست و رازقست و در همه متصرف و رجوع به وی است و عقاب و عفو ازوست، چون این سخن را شنید و این سخن وصف حقست و ذکر اوست پس جمله را اضطراب و شوق و ذوق حاصل شود که ازین سخن بوی معشوق و مطلوب ایشان می‌آید. اگر راهها مختلف است امّا مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است. بعضی راه از روم است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن، پس اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مباینت بی‌حدست امّا چون به مقصود نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه و همه را درونها به کعبه متفق است و درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آن‌جا (هیچ) خلاف نمی‌گنجد آن تعلق نه کفر است و نه ایمان... چون آن‌جا رسیدند، مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند

۱. مولوی، *دیوان کبیر*، ۱۳٦٦ ه ش، غزل ۱۷۸۹.
۲. لاهیجی، ۱۳۱۸ ه ش، بیت ۷٤۸.

که این او را می‌گفت که تو باطلی و کافری و آن دگر این را چنین می‌نماید امّا چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود"[۱].

مولوی با سابقه‌ی این چنینی در عرفان عملی، مثنوی را دکان وحدت قرار داده تا عزیز صد زبانی باشد که میان همه انسان‌ها اعم از ترک، عرب و رومی صلح و وحدت برقرار کند.

مثنــوی مــا دکــان وحــدت اســت غیر واحد هر چـه بینــی آن بتـست[۲]
وحدت اندر وحدت است این مثنـوی از ســمک رو تــا ســما ای معنــوی[۳]

توفیق مولوی در این وحدت چنان بود که در تشیع جنازه وی صاحبان همه ادیان، از مسیحیان، یهودیان، رومیان، اعراب، ترک‌ها وغیره حاضر بودند و در پیشاپیش جنازه‌ی وی کتاب‌های مقدّس خود را می‌خواندند و او را امام و مقتدای خود می‌نامیدند و خود را بنده و مرید او می‌شمردند، چنانکه خود او سروده است:

هـفتـاد و دو مـلت شـنود سـرّ خـود از مـا
دمساز دو صد کیش به یک پرده چو ناییم[٤]

نتیجه

متون عرفانی گذشته از آنکه خود سازی، تهذیب نفس و محبت و برادری را تعلیم می‌دهد، با نگرش برابر به همه‌ی پدیده‌های هستی و دیدن پرتو حق در آن‌ها، انسان را به صلح کل وا می‌دارد.

در این عصر که عصر ارتباطات نامیده شده و انسان در غربت خود در جستجوی محبت‌های ناب، در گفتگوهای سامان نیافته سر در گم است، عرفان ناب اسلامی می‌تواند این ارتباطات را با رشته دوستی حق سامان دهد و انسان در غربت زمان را برادر کند و از جدال‌های زمینی به وحدتی الهی سوق دهد.

---

۱. مولوی، *فیه ما فیه*، ۱۳٦۹ هـ ش، ص ۹۷.
۲. مولوی، مثنوی، بی‌تا، دفتر ششم، بیت ۱۳۵۱.
۳. مولوی، مثنوی، بی‌تا، دفتر اول، بیت ٤٤۹.
۴. افلاکی، ۱۳٦۲ هـ ش، ص ۵۹۲.

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمهٔ فارسی، مهدی الهی قمشه‌ای، جاویدان، تهران، بی‌تا.

۲. افلاکی، شمس‌الدّین احمد، *مناقب‌العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳٦۲ هـ ش.

۳. پناهی، مهین، *اخلاق عارفان*، روزنه، تهران، ۱۳۷۸ هـ ش.

٤. زرین‌کوب، عبدالحسین، *باکاروان اندیشه*، امیرکبیر، تهران، ۱۳٦۹ هـ ش.

۵. سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدّین، *متن کامل گلستان و بوستان و مجالس*، با مقابله محمّد علی فروغی و عباس اقبال، معرفت، تهران، ۱۳٤۰ هـ ش.

٦. سنایی، مجدود بن آدم، *حدیقة الحدیقة و طریقة الشریعة* (فخری‌نامه)، تصحیح و تحشیه مدّرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۹ هـ ش.

۷. سهروردی، شهاب‌الدّین، *عوارف‌المعارف*، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳٦٤ هـ ش.

۸. عطّار، فریدالدّین، *تذکرةالاولیا*، تصحیح محمّد استعلامی، تهران، زوّار، ۱۳۵۵ هـ ش.

۹. غزالی، محمّد، *خلق المسلم*، دارالکتب الحدیثه، الطبعه الثامنه، قاهره، ۱۳۹٤ هـ ق.

۱۰. غزالی، محمّد، *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، چاپ هفتم، نشر کتابخانهٔ مرکزی، تهران، ۱۳۵۳ هـ ش.

۱۱. قشیری، ابوالقاسم، ترجمه *رساله قشیریه*، با تصحیح و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم ۱۳٦۱ هـ ش.

۱۲. کاشانی، عزالدّین محمود بن علی، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال‌الدّین همایی، نشر هما، ۱۳٦۷ هـ ش.

۱۳. لاهیجی، شمس‌الدّین محمّد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمّد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، زوّار، تهران، ۱۳۲۸ هـ ش.

۱٤. مولوی، جلال‌الدّین محمّد، *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ۱۳٦٦ هـ ش.

۱۵. مولوی، جلال‌الدّین محمّد، *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ۱۳٦۹ هـ ش.

۱٦. مولوی، جلال‌الدّین محمّد، مثنوی، از روی چاپ رینولد، الّن، نیکلسون، نشر طلوع، بی‌تا.
۱۷. مهینی، محمّد بن منور، *اسرارالتوحید*، تصحیح و تعلیقات محمّد رضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران، ۱۳٦۷ هـ ش.
۱۸. نیشابوری، رضی‌الدّین، *مکارم الاخلاق*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٦۰ هـ ش.
۱۹. همدانی، عین *القضات*، نامه‌ها، به اهتمام علی نقی منزوی، عفیف عسیران، با اصلاح حسین خدیو جم، چاپ دوم، مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳٦۲ هـ ش.

چهرهٔ ابلیس در شعر مثنوی معنوی مولوی

نرگس جهان*

علی اکبر دهخدا در ذیل کلمهٔ ابلیس می‌نویسد:

"ظاهراً از کلمهٔ یونانی دیابلس؛ لغویون عرب آن را از مادهٔ ابلاس به معنی نومیدکردن یا کلمهٔ اجنبی شمرده‌اند و آن نام مهتر دیوان است که پس از نفخ روح در جسد ابوالبشر، چون از سجدهٔ آدم سرباز زد مطرود گشت و او تا روز رستاخیز زنده باشد و جز بندگان مخلص را اغوا تواند کرد. نظیر اهریمن دین زردشت، عزازیل، خناس، بوخلاف، ابومره، شیخ نجدی، ابولبینی، دیو، مهتردیوان (اسامی فی الاسامی) پدر پریان، جمع آن ابالیس و ابالسه است"[1].

علی اکبر دهخدا در ضمن توضیح، ابیات زیر را از مولانا نقل کرده است:

پس بهر دستی نباید داد دست — هم‌چو ابلیسی که گفت اغویتنی
پس اگر ابلیس هم ساجد شدی — او نبودی آدم او غیری بدی
آن بلیس از خمر خوردن دور بود — مست بود او از تکبّر و ز جحود
گفت اگر دیوست من بخشیدمش — ور بلیسی کرد من پوشیدمش
آن بلیس از ننگ و عار کمتری — خویشتن افگند در صد ابتری
پر هنر را هم اگرچه شد نفیس — کم‌پرست و عبرتی‌گیر از بلیس
آن بلیس از جان از آن در پرده بود — یک نشد با جان که عضو مرده بود
آن امیر از حال بنده بی‌خبر — که نبودش جز بلیسانه نظر[2]

---

* رئیس بخش فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

۱. دهخدای قزوینی، علی اکبر بن خانبابا خان: *لغت‌نامهٔ* دهخدا، ج آ، ابوسعید، ۱۳۲۵ هـ ش، ص ۸۰–۲۷۹.

۲. همان، ص ۲۸۰.

اسم دیگر ابلیس شیطان است. علی اکبر دهخدا در ذیل کلمهٔ شیطان توضیح می‌دهد:

"شیطان، ابلیس از مادهٔ شطن، شطوناً یعنی دور شد دور شدنی و وجه تسمیه آن است که از درگاه حضرت آفریدگار مطلق رانده شده است. بعضی گفته‌اند از مادهٔ شاط شیطاً می‌باشد که به معنی هلاک شدن است. بنابرین وزن آن فعلان است و وجه تسمیه نیز ظاهر است".

در *مجمع‌السّلوک* گفته است:

"شیطان آتشی است نا صاف که آمیخته به تاریکی کفر است در جسم و روان آدمی مانند جریان خون روان است".

علما در تفسیر این لفظ از آیة مبارک **شیاطین الانس والجن**[1] اختلاف دارند. و این اختلاف بر دو قول است. قول اوّل آن است که شیاطین همگی فرزند ابلیس‌اند جز اینکه وی فرزند خود را دو قسمت ساخت. قسمتی را مأمور وسوسهٔ بنی نوع ساخت و قسمت دیگر مامور وسوسهٔ جن کرد. پس قسم اوّل شیاطین انس و قسم دوم شیاطین جن‌اند. قول دوم آن است که هر متمرد نافرمانی از نوع جن و انس را شیطان نامند و از این رو پیغمبر صلّی الله علیه وسلّم به ابوذر فرمود: **هل تعوذن بالله من شر شیطان الانس و الجن؟** ابوذر گفت: مگر برای بنی آدم هم شیطان وجود دارد؟ فرمود بلی شیاطین انس شریرتر از شیاطین جن‌اند. و این قول ابن عبّاس است که امام فخر رازی در تفسیر بیان کرده است (از *کشاف اصطلاحات الفنون*)... در *قرآن* و روایات اسلامی آمده که وی نخست فرشته بود و چون از امر الهی مبنی بر سجده کردن آدم علیه‌السلام امتناع کرد از درگاه احدیت رانده شد و به اغوا و اضلال خلق پرداخت (از فرهنگ فارسی دکتر معین[2]).

حسین عمادزاده در *قصص‌الانبیاء* راجع ابلیس می‌نویسد:

---

۱. انعام (٦)، آیه ۱۱۲.

۲. دهخدای قزوینی، علی اکبر بن خانبابا خان: *لغت‌نامهٔ* دهخدا، شمارهٔ مسلسل ۷۲، شمارهٔ حرف ش: ۱، تهران، ۱۳٤۱ هـ ش.

"... اینست که ابلیس از فرشتگان نبود و تنها فرشتگان مأمور به سجود بودند. و آیت زیر را نقل می‌کند: و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم[۱]. نیز توضیح می‌دهد: ابلیس مأمور به سجده نبود زیرا ملک نبود و لذا موقعی که خطاب شد: ما منعك الا تسجد اذ امرتك[۲]. عرض کرد من فرشته و مأمور به سجده نبودم. ولی تکبّر ورزید و زیربار فرمان نرفت و گفت انا خیرٌ منه خلقتنی من نارٍ و خلقته من طین[۳]. در این جا قیاس کرد نفس خود را به نفس آدم در حالی که شرافت آدم به جان آدمیت است به علاوه بود وی در صف ملائکه بود و باید در حین امر پیروی فرشتگان سجده کند که رای اکثریت جمهور محترم است و اقلیت باید از کثرت پیروی نماید.

ابلیس به سبب همین تکبّر و خودپسندی از بهشت رانده شد و خطاب شد: قال فاخرج منها فانك رجیم و ان علیك اللعنة الی یوم الدّین[۴]. ترجمه: (ای شیطان) از بهشت خارج شو. پس تو رانده شده‌ای و لعنت بر تو باد تا روز جزا بنابراین شیطان از جنت بیرن شد و این محرومیت سبب حسادت او شد و در مقام اغوای آدم برآمد تا او را اغوا کرد و از شجره منهیه تناول نمود... حضرت امام صادق بالحق به جریر فرمود: تکبّر شیطان از روی جهل او بود، زیرا او از آتش است و آتش از چوب است و چوب از درخت و درخت از خاک پس ابلیس بر آدم خاکی افزونی نداشت تا ابا از سجده نماید[۵].

نخستین بار اسم ابلیس در قرآن کریم در سورهٔ بقره۲، آیت ٣٤ در ضمن بیان امتناع کردن از سجده ابلیس به آدم آمده است. و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم[۶]. و [یادکن] آنگاه که فرشتگان را گفتیم: آدم را سجده کنید، پس سجده کردند مگر ابلیس. در سورهٔ

---

۱. بقره (۲)، آیه ٣٤.
۲. اعراف (۷)، آیه ۱۲.
۳. همان، آیه ۱۲.
۴. حجر (۱۵)، آیه ٥-٣٤.
۵. *تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم و قصص قرآن*، از حسین عمادزاده، انتشارات اسلام، تهران ۱۳۷۵ هـ ش، ص ۳-۱۰۲.
۶. بقره (۲)، آیه ٣٤.

حجر ۱۵، آیت ۳۱؛ سورهٔ اسراء (بنی‌اسرائیل) ۱۷، آیت ٦١؛ سورهٔ کهف ۱۸، آیت ۵ و در سورهٔ ص ۳۸، آیت ٧٤ *قرآن* ابلیس را با نام ابلیس یادکرده است.

و *قرآن* با اسم دیگر او که شیطان است در سورهٔ طه ۲۰، آیت ۱۲۰ فوسوس الیه الشیطن. و در سورهٔ اعراف ۷، آیت ۲۰ فوسوس لهما الشیطن. نام برده است.

مولانا نیز شیطان را با نام ابلیس یاد می‌کند:

گفت هی تو کیستی نـام تـو چیـست گفت نامم فاش ابلیس شـقی اسـت[1]
سینه‌اش را کوفت شیطان و گریخـت نون آن بی‌چارگان زین مکـر ریخـت

به عقیدهٔ اسلامی ابلیس از آتش خلق شده است و آدم از گل. به همین سبب شیطان خودش را بهتر از آدم می‌داند و این امر مانع سجده او شد. چنانکه *قرآن* اشاره می‌کند: قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خيرٌ منه خلقتنى من نارٍ و خلقته من طين[2]. ترجمه: [خدای گفت] چه باز داشت تو را که سجده نکنی آنگاه که به تو فرمان دادم؟ گفت: من از و بهترم مرا از آتش آفریدی و او را از گل.

جای دیگر *قرآن* به همین موضوع اشاره می‌کند:

قال لم اكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإٍ مّسنون[3]. ترجمه: گفت: من نه آنم که برای بشری که او را از گلی خشک برآمده از لجنی بویناک آفریده‌ای سجده کنم.

جای دیگر اشاره می‌کند:

قال ءَ أسجد لمن خلقت طينا[4]. ترجمه: گفت: آیا کسی را سجده کنم که از گلی آفریده‌ای؟ قال انا خيرٌ منه خلقتنى من نارٍ و خلقته من طين[5]. گفت: من ازو بهترم که مرا از آتش آفریدی و او را از گل.

---

۱. مولای روم، جلال‌الدین محمّد بن محمّد بن الحسین البلخی، مثنوی معنوی، به کوشش و اهتمام رینولد الّن نیکلسون، با مقدمهٔ دکتر قدم علی سرامی، انتشارات بهزاد، ۱۳۷۱ ه ش، شمارهٔ بیت ٢٦١١، ص ٢٨٢.

۲. اعراف (۷)، آیه ۱۲.

۳. حجر (۱۵)، آیه ۳۳.

۴. بنی‌اسرائیل/اسراء (۱۷)، آیه ٦١.

۵. ص (۳۸)، آیه ٧٦.

مولانا اشاره می‌کند:

تو همان دیدی که ابلیس لعـین گفت من از آتـشم آدم ز طـین[1]

به همین سبب خودش را برتر از آدم دانست. مولانا اظهار می‌کند:

بندگی او به از سـلطانی‌سـت که انا خیر دم شیطانی است[2]

باید تذکّر داد که مولانا برای صفت «برتر و بهتر» از همان کلمهٔ *قرآن* یعنی خیرٌ استفاده کرده است. دوّم اظهار می‌کند که خود را بهتر دانستن لاف شیطانی است نه صفت آدمی و آدمیت بلکه عاجزی و انکساری و بندگی فعل آدم است و این بهتر از سلطانی ابلیس است، زیرا که آدم به سبب بندگی اشرف‌المخلوقات گردید و ابلیس به سبب تکبّر و خودپسندی راندهٔ درگاه شد.

فرق بین و برگزین تو ای حبیس بنـــدگی آدم از کبـــر بلـــیس[3]

مولانا اظهار می‌کند که ابلیس به سبب خودپسندی و خودبینی در زمانه رسوا شد.

مسخرهٔ ابلـیس گـردد در زمـن از ضعیفی رای آن توبه شـکن[4]

مولانا این خودپسندی و خودبینی را فعل ابلیس می‌داند و مردم را ازین فعل بد آگاه می‌کند:

چـشم ابلیـسانه را یکـدم ببنـد چند بینی صورت آخر چند چنـد

ابلیس از سبب خودپسندی نافرمانی تا روز محشر راندهٔ درگاه شد. *قرآن* اشاره می‌کند:

قال فاخرج منها فانك رجيم و ان عليك اللعنة الى يوم الدّين[5].ترجمه: گفت: پس از آنجا بیرون شو که تو رانده‌ای و همانا تا روز پاداش و کیفر بر تو لعنت است. مولانا به همین موضوع اشاره می‌کند:

ایـــن مثـــال آورد ابلـــیس لعـــین تا که شد ملعون حق تا یوم دیـن[6]

---

۱. مولای روم، جلال‌الدین محمّد، مثنوی معنوی، دفتر سوّم، شمارهٔ بیت ۲۲۹۸، ص ٤٣٦.
۲. همان، دفتر چهارم، شمارهٔ بیت ٣٣٤٢، ص ٦٩٣.
۳. همان، شمارهٔ بیت ٣٣٤٣، ، ص ٥٩٣.
۴. همان، دفتر، شمارهٔ بیت ٣٣٨٥، ص ٦٩٥.
۵. حجر (١٥)، آیه ٣٥ و ٣٤.
۶. مثنوی معنوی، دفتر سوّم، شمارهٔ بیت ٣٧٩٠، ص ٤٥٧.

از آن به بعد ابلیس را با نام ابلیس لعین یاد می‌کنند. مولانا نیز در بسیاری از ابیات خود ابلیس را با همین صفت یادکرده است. این‌جا یک دو بیت برای نمونه نقل می‌شود:

گفـــت ابلـــیس لعـــین دادار را دام ز فتی خواهم این اِشـکار را[۱]

ازین به بعد این فعل خودپسندی برای همیشه منسوب به ابلیس شد. و از این مناسبت هر کس که این کار را انجام می‌دهد. لعنت بر ابلیس می‌فرستند:

چون بـرین ره خـار بنهـاد آن رئـیس هر که خست او گفت لعنت بر بلـیس[۲]

مولانا برای این کار لعنتی ابلیس را پیشوا می‌داند:

پیش او ابلیس بـود ایـن راه را کو شکار آمد شبی که جـاه را[۳]

به عقیدهٔ اسلامی ابلیس صدها هزار سال خدا را عبادت می‌کرد و ازین سبب یکی از مقربان خدا و امیرالمؤمنین بود. مولانا اشاره می‌کند:

صد هزاران سال ابلیس لعین بـود ابـدال و امیرالمـؤمنین[۴]

ولی او از ناز خود با آدم جنگ کرد لذا رسوا گشت.

پنجــه زد بــا آدم از نــازی کــه داشــت گشت رسوا هم‌چو سرگین وقت چاشت[۵]

ازین جهت او نمی‌تواند سروری و ریاست آدم را قبول بکند. مولانا نظر می‌کند:

شد عزازیلی ازین مستی بلـیس که چرا آدم شود بر من رئـیس[۶]

به نظر مولانا چون ابلیس سال‌ها خدا را عبادت می‌کرد لذا نام نیکو می‌داشت ولی از سبب نافرمانی رسوا شد و باعث این رسوایی نامش ابلیس افتاد.

ســالها ابلــیس نیکــو نــام زیــست گشت رسوا بین کـه او را نـام چیـست
در جهــان معــروف بــدی علیــای او گشت معروضی به عکـس ای وای او[۷]

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، شمارهٔ بیت ۹٤۲، ص ۷٦۲.
۲. همان، شمارهٔ بیت ۱۹۵۳، ص ۸۱۱
۳. همان، شمارهٔ بیت ۱۹۵۰.
۴. همان، دفتر اوّل، شمارهٔ بیت ۳۳۰۲، ص ١٤٦.
۵. همان، شمارهٔ بیت ۳۳۰۳.
۶. همان، دفتر پنجم، شمارهٔ بیت ۱۹۲۱، ص ۸۰۹
۷. همان، دفتر دوّم، شمارهٔ بیت ۲–۳٤۱، ص ۳۰۹.

مولانا از تکبّر و نخوت ابلیس نتیجه‌گیری می‌کند که چون او به جز طین آدم هیچ فضیلتی در او ندیده بود لذا از سجده امتناع کرد.

ز آدمی که بود بی‌مثل و ندید دیدهٔ ابلیس جز طینی ندید[۱]

آیت *قرآن* است و تعز من تشاء و تذلّ من تشاء[۲] مولانا این عزّت و ذلّت را در صورت آدم و ابلیس می‌بیند.

عزّت آن اوست و آن بندگانش ز آدم و ابلیس بر می‌خوان نشانش[۳]

مولانا ازین نتیجه‌گیری می‌کند، آنانکه به دیگران به نظر حقارت می‌نگرند فعل ابلیسانه را انجام می‌دهند مولانا می‌سراید:

شاه دین را منگر ای نادان به طین کاین نظر کردست ابلیس لعین[٤]

یعنی تو ای نادان بی‌نوا ، هرگز به صورت از گل سرشته مردان دین منگر، زیرا که این همان نظر خودبینانه‌ایست که شیطان به آدم انداخت. نیز جای دگر می‌سراید:

دید طین آدم و دینش ندید این جهان دید و آن جهان بینش ندید[٥]

و مردم را آگاه می‌کند که نباید که مثل ابلیس اعوری بر حقیقت‌ها نظر کنی وگرنه مثل او هلاک خواهی شد:

تا نباشی همچو ابلیس اعوری نیم بیند نیم نی چون ابتری[٦]

مولانا کلمهٔ ابلیس را به عنوان تخفیف به کار برده است. مثلاً بلیس و بلیسی. تکبّر و غرور که صفت ابلیس است. مولانا از واژهٔ بلیسی به همین معنی استفاده می‌کند:

از حریص کم در آن روی قنوع وز تکبّر کم در آن چهرهٔ خشوع
همچنین از بخل کم در روی جود وز بلیس چهرهٔ خوب سجود[۷]
فرق بین و برگزین تو ای حبیس بندگی آدم از کبر بلیس[۸]

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوّم، شمارهٔ بیت ۲۷۵۸، ص ٤٥٦.
۲. آل‌عمران (۳)، آیه ٢٦.
۳. مثنوی معنوی، دفتر سوّم، شمارهٔ بیت ۱۷۷۹.
۴. همان، دفتر چهارم، شمارهٔ بیت ٨٢٤، ص ٥٨٦.
۵. همان، شمارهٔ بیت ١٦١٨، ص ٦١٩.
۶. همان، شمارهٔ بیت ١٦١٧.
۷. مثنوی معنوی.
۸. همان، دفتر چهارم، شمارهٔ بیت ٣٣٤٣.

در ابیات فارسی ابلیس مظهر کبر و غرور است. و چون ابلیس کبر تکبّر کرد لذا از درگاه خداوند رانده شد. شعرای عارف کبر را فعل شیطان می‌شمرند و از این زشتی مردم را آگاه می‌کنند. مولانا نیز مانند شعرای عارف کبر را به ابلیس و بندگی را به آدم علیه‌السّلام منسوب کرده و فرق هر دو را به طور مثال می‌آورد و قاریین‌خویش را به راه مستقیم هدایت می‌کند.

پرهنـر را نیـز اگـر باشـد نفـیس　　کم‌پرست و عبرتی‌گیر از بلـیس[1]

صفت ابلیس مکر و حیله است و بسیاری از مردم از این نوع هستند که بنیان کارهای خودشان را بر حیله می‌نهند. مولانا این نوع افراد را با عنوان «ابلیس و آدم روی» یاد کرده است:

چـون بـسی ابلـیس آدم روی هـست　　پـس بهـر دسـتی نـشاید داد دسـت[2]

اشاره به حدیث رسول اکرم صلعم هـست:　　"و انهـم لـشیاطین فـی صورالانـسان"

آنها ابلیسان آدمی رویند. این نوع افراد در نظر مولوی مانند آن درویشان‌اند که به ظاهر درویش صفت‌اند ولی در باطن ابلیس صفت. نیز اشاره به آن اقطاب و مرشدان است که از حقیقت دور ولی به دروغ‌گویی و بهانه‌سازی نزدیک. مولانا در مصرع دوم آگاه می‌کند که هر دستی یعنی مرشد برای بیعت کردن نیست.

آتش: افروخته چوب و ذغال و جز آن. در *قرآن* کریم اشاره شده است که خداوند کریم آدم را از خاک آفرید و ابلیس و جنیان را از آتش و همین باعث مانع سجدهٔ ابلیس به آدم شد. *قرآن* می‌گوید: **قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خيرٌ منه خلقتنی من نارٍ و خلقته من طين**[3]. ترجمه: گفت خدا به [شیطان] چه چیزی ترا از سجدهٔ بر آدم مانع آمد.؟ گفت: من بهتر ازویم مرا از آتش آفریده‌ای و او را از خاک[4].

---

۱. *مثنوی معنوی.*
۲. همان، دفتر اوّل، شمارهٔ بیت ۳۱٦، ص ۱۸.
۳. اعراف (۷)، آیه ۱۲.
۴. به حوالهٔ فرهنگ و *لغات و تعبیرات مثنوی*، گردآورنده سیّد صادق گوهرین، کتابفروشی زوّار، ۱۳٦۲ هـ ش، ص ۲۲.

قرآن جای دیگر اشاره می‌کند: خلق الانسان من صلصالٍ کالفخار و خلق الجانّ من مارجٍ من نارٍ[۱]: ترجمه: آفرید آدمی را از گلِ خشک مجوف چون گلِ پخته و آفرید جنّیان را از آتش متحرک.

مولانا اظهار می‌کند:

پس یقین شد که تعز من تشا   خـاکی را گفـت پرهـا برگـشا
آتش را گفـت رو ابلـیس شـو   زیر هفتم خاک با تلبیس شـو
آدم خـاکی بـرو تـو برشـها   ای بلیس آتـش رو تـا ثـری[۲]

در مثنوی معنوی در دفتر اوّل یک عنوان است: "اوّل کسی که در مقابلهٔ نص قیاس نفس آورد ابلیس بود. مولوی در ابیات زیر این عنوان هدف و مقصود را برای انسان قدم عشق مقرر کرده است. مولانا اظهار می‌کند:

اوّل آنکـس کـاین قیـاس‌هـا نمـود   پـیش انـوار خـدا ابلـیس بـود
گفت نار از خاک بی‌شک بهتر است   من ز نـار و او ز خـاک اکـدر سـت
پس قیاس فـرع بـر اصـلش کنـیم   او ز ظلمـت مـا ز نـور رو شـنیم[۳]

دکتر سیّد صادق گوهرین کلمهٔ قیاس را توضیح می‌دهد: قیاس در لغت به معنی اندازه و اندازه گرفتن دو چیز و برابر گردانیدن در فکر یکی را با دیگری در حکمی است و در اصطلاح اهل منطق، قیاس قولی باشد مشتمل‌بر زیادت از یک قول جازم چنانکه از وضع آن قولها بالذات قولی دیگر جازم معین بر سبیل اضطرار لازم آید. چنانکه گوییم هر انسانی حیوانست و حیوان جسم (اساس الاقتباس ص ۱۸٦) غرض آنست که قیاس به آنگونه استدلال اطلاق می‌شود که ذهن را از کلّی به جزئی یا از اصل به نتیجه و ازقانون به موارد اطلاق آن برساند. مثلاً ازین مقدّمه کلّی که انسان فناپذیر است به این نتیجه می‌رسیم که پرویز در ضمن فناپذیرست (لغت‌نامه)...

این قیاس در نزد صوفیان که تنها وسیلهٔ رسیدن به هدف است ابلیس بود. به قول دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب:

---

۱. رحمن (۵۵)، آیه ۱٤ و ۱۵؛ به حوالهٔ *فرهنگ و لغات و تعبیرات مثنوی*، ص۳۱.
۲. مولای روم، جلال‌الدین محمّد، مثنوی معنوی، دفتر دوّم، شمارهٔ بیت ۱٦۲٤، ص ۲٤۳.
۳. همان، دفتر اوّل، شمارهٔ بیت ۳٤۰۲، ص ۱۵۰.

"هم‌چنین مولانا در لابلای مثنوی این کلمات را به کاربرده است که عیناً لفظ *قرآن* نیست اما از طریق *قرآن* در زبان مثنوی راه پیدا کرده است. مثلاً کلمهٔ استثنا در معنی ان‌شاءالله گفتن است. هم‌چنین تعبیر الحاق ذریات که هر چند بدین صورت در *قرآن* نیست از آیت *قرآن* **الحقنا بهم ذریتهم**[۱]".

مولانا اشاره می‌کند:

"همچــو ابلــیس و ذریــات او   با خدا در جنگ و اندر گفـت‌وگـو[۲]

همین طور مولانا بسیاری از نکات علمی و عرفانی را به وسیلهٔ داستان و حکایت بیان نموده است که این نوع داستان‌ها هیچ سرچشمه‌ای از مدارک اسلامی ندارند ولی مولانا برای بیان مقصود به طور مثال آورده است. مثلاً در داستان بیدارکردن ابلیس به معاویه".

از طریق این داستان مولانا مکر و فریب ابلیس و راجع به اسم و آفرینش ابلیس و تلبیس وی اشاره می‌کند.

مولوی در *مثنوی معنوی* در دفتر اوّل داستان ابلیس و معاویه را به عناوین زیر مطرح کرده است:

۱- بیدارکردن ابلیس معاویه را که وقت نماز بی‌گاه است.

۲- جواب گفتن ابلیس معاویه را.

۳- باز جواب گفتن ابلیس معاویه را.

٤- عنف‌کردن معاویه با ابلیس.

٥- نالیدن معاویه به حق تعالی از مکر ابلیس و نصرت خواستن.

٦- تقریرکردن ابلیس تلبیس خود را با معاویه.

۷- باز الحاح کردن معاویه ابلیس را.

۸- به اقرار آوردن معاویه ابلیس را.

---

۱. طور (٥۲)، آیه ۲۱؛ *سرّ نی*، نقد و سرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی از دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب، ج ۱، انتشارات علمی، تهران، ۱۳٥۸ هـ ش، ص ۱۸٤.

۲. مولای روم، جلال‌الدین محمّد، مثنوی معنوی، دفتر چهارم، شمارهٔ بیت ۱۳۹٥.

۹- راست گفتن مکر خود را با معاویه.
۱۰-تتمهٔ اقرار ابلیس با معاویه مکر و فریب خود را.
۱۱-تصدیق‌کردن معاویه ابلیس را در آن قول.

به وسیلهٔ این داستان مولوی چند مسئله را مطرح کرده است.

۱- چه حکمتی داشت که خداوند شیطان را که موجب پلیدی و گمراه کننده است بر انسان‌ها مسلّط نماید.
۲- آیا وجود شیطان در دستگاه آفرینش ضرورت داشته است؟
۳- آیا انسان می‌تواند شیطان را از خود دور کند؟
٤- آیا موضوع شیطان از یک نقشه قبلی بود که می‌بایست پیاده شود.
۵- شیطان علت جبری معصیت نیست، بلکه خوب ا ز بد به وسیلهٔ او تفکیک می‌شود.
٦- آیا خیر و شر هم‌آهنگ گشته یک کار را ایجاد می‌کند؟
۷- آیا شیطان امّیدی به رحمت الهی دارد؟ و اگر امّیدوار است این امّید اثری خواهد داشت؟
۸- آیا راست گفتن ذاتاً نیک و دروغ‌گفتن ذاتاً بد است[1].

محمّد تقی جعفری دربارهٔ داستان معاویه و ابلیس اظهار نظر می‌کند:

"داستانی را که جلال‌الدّین در مثنوی نقل می‌کند، در هیچ یک از مدارک اسلامی دیده نشده است. فقط مطالب مختصری در اصل هدف جلال‌الدّین از بیان داستان در احادیث و کلمات علمای اسلامی وجود دارد...[2].

شخصیت معاویه: معاویه فرزند ابوسفیان و از دودمان امیّه بن عبد شمس است. تخلف او از بیعت امیرالمؤمنین علیه السلام و اخلال‌گری‌ها او در زمان عثمان و بالآخره تنزل دادن خلافت الهی اسلام را تا حدود شهریار ماکیا ولی و مسلّط‌ساختن فرزندش یزید را به جوامع اسلامی و مصالحهٔ او با امپراطور روم...

---

۱. محمّد تقی جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد مولوی، قسمت سوّم، دفتر دوّم انتشارات اسلامی، ۱۳٦۲ شمسی، ج ۵، ص ٤۲-٦٤۰.
۲. محمّد تقی جعفری، ج ۵، ص ۲۰۲.

در داستانی چنین آمده است که معاویه در گوشه‌ای از قصرش خوابیده بود. که ناگهان مردی او را از خواب بیدار کرد.... معاویه از آن کس اسمش را پرسید. گفت: ابلیس. معاویه پرسید چرا امروز از خواب بیدار کردی؟ ابلیس گفت: چون وقت نماز است و پیشوای اسلام را نباید از حقایق اغراض نماید. معاویه در جواب گفت:که هر گز هدف تو این نبود. چطور ممکن است که تو مرا به طرف هدایت راهنمایی کنی؟ مثل تو مثل همان دزد نابکار است که در لباس پاسبانی آمده بود. شیطان در جواب گفت: ما در دوران‌های پیشین جزء فرشتگان بوده و از جان و دل اطاعت خدا را به جای آوردیم. ما محرم‌راز سالکان راه حق و حقیقت بوده با ساکنین عرش کبریایی محرم بودیم... معاویه گفت: راست می‌گویی؟ تو مگر همان شیطان نیستی که صدها هزار مثل من (معاویه) را منحرف ساخته‌ای؟... تو همان پلید نابکاری که در روز خدا با او به گفتگو پرداختی و به خیال خود به او پاسخ‌ها گفتی و از او سوال‌ها کردی و... چه با مسلمان که به وسیلهٔ تو دینش را از دست داده تا قعر دوزخ سرنگون شده است و چه بلعم‌ها را نا امّید کره پارسایانی چو صیصا را در کفر غوطه در ساختی.

در خبــر آمــد کــه آن معاویــه　　خفته بود در قصر در یک زاویــه

*

ناگهــان مــردی ورا بیــدار کــرد　　چشم چون بگشاد پنهان گشت مرد

*

از پــس در مــدبری را دیــد کــو　　در پــس‌پــرده نهــان مــی‌کــرد رو
گفت هی تو کیستی نام تو چیست؟　　گفت نامم فاش ابلیس شـقی سـت
گفـت بیـدارم چـرا کـردی بـه جـد　　راست گو با من مگو برعکس و ضد
گفــت هنگــام نمــاز آخــر رسـید　　سـوی مـسجد زود مـی‌بایـد دویـد
مــن کجــا بــاور کــنم آن دزد را　　دزد کــی دانــد ثــواب و مــزد را
گفـت شـیطان کـه بمـا اغـویتنی　　کـرد فعـل خـود نهـان دیـودنی[1]

این‌جا اشاره است به آیت قرآنی: قال رب بما اغویتنی لازیّننّ لهم فی الارض و لاغوینّهم اجمعین الا عبادك منهم المخلصین. قال هذا صراط علیّ مستقیم. اِن عبادی لیس لك

۱. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، شمارهٔ بیت ۱٤۸۸.

علیهم سلطان الا من تّبعك من الغاوین[۱]. ترجمه: شیطان گفت: ای خدای من! بدان جهت که مرا اغوا کردی من هم در روی زمین برای اولاد آدم اشیا را زیبا و جالب نشان داده همه را اغوا خواهم‌کرد مگر بندگان مخلصت را.

مولانا در بیت بالا وجود ابلیس را به عنوان یک اغوا کنندهٔ خارجی می‌داند نفس و غزایر حیوانی را به عنوان اغوا کننده‌های داخلی.

گفت مـا اول فرشـته بـوده‌ایـم راه اطاعت را به جان پیموده‌ایم
سالکان راه را محـرم بـوده‌ایـم ساکنان عرش را همدم بوده‌ایم

*

گفت ابلیسش گشا این عقـد را مـن محکـم قلـب را و نقـد را

شیطان مانند یک علت صد در صد و جبری برای صدور معصیت از فرزندان آدم نیست او موجودی است خارج از وجود ما که دارای عقل و ادراک و اختیار می‌باشد. کار شیطان اغواگری و جلوه‌دادن کارهای ناشایست به صورت نیکو و شایسته است. بنابراین کسانی از اغوای شیطان گمراه خواهندشد که خودشان عقل و وجدان را که پیک امین الهی در جان‌های آدمیانند سرکوب می‌کنند... اینست معنای اینکه شیطان موجب تفکیک نقد از قلب است. نقد همان عقول و وجدان‌های مختل شده است[۲].

شیطان به معاویه گفت: مردی که بدگمانی ذهن او را مشوش ساخته است، هیچ حقیقت و راستی را اگرچه صد نشان هم داشته باشد نخواهد پذیرفت...[۳]

ای انسان دانا تو بی‌گنه ابلیس را لعنت می‌کنی و تلبیس خود را نمی‌بینی. زیرا که همیشه تو به دنبال زندگی پرعیش و عشرت مانند دنبه که در سبزه‌زار زندگی می‌کند، هستی.

بـی‌گنـه لعنـت کنـی ابلـیس را چون نبینی از خـود آن تلبـیس را
نیست از ابلیس از تست ای غوی که چو رو به سوی دنبه می‌روی[٤]

---

۱. حجر (۱۵)، آیه ۳۹ تا ٤۲.
۲. محمّد تقی جعفری، ج ۵، ص ۲۳٦.
۳. همان، ص ۲۵۷.
۴. مثنوی معنوی، دفتر دوّم، شمارهٔ بیت ۲۷۲۲.

معاویه دوباره از شیطان سبب بیدار کردن او را می‌پرسد:

ای سگ ملعون جواب من بگو   راستی‌گو و دروغی را مجو
من ز شیطان این نجویم کاوست غیر   که مرا بیدار گرداند به خیر[۱]

ابلیس راست مکر و عذر خویش به معاویه گفت:

گفت بسیار آن بلیس از مکر و عذر   میر ازو نشنید و کرد استیز و نکر[۲]

"شیطان سخنان فریبندهٔ زیاد گفت امّا معاویه هیچ یک از آنها را نپذیرفته به ستیزه و پیکار خود ادامه داد. شیطان که دید چاره‌ای ندارد از ته دل و با کمال خلوص گفت: که چرا او را از خواب بیدار کرده و گفت: که اگر نماز از تو فوت می‌گشت، دنیای روشن در مقابل دیدگانت تیره و تارگشته و از مغبون شدن و احساس درد ترک نماز چشم‌هایت مانند مشک‌سرا زیر می‌شد و خود احساس مغبون شدن و اندوه این که چه شد آن نماز و چه شد فروغ نیاز به درگاه الهی صد نماز برای تو مفید بود، زیرا هر کس برای خود ذوقی در به جا آوردن تکلیف به دست آورده است. به طوری‌که نمی‌تواند تحمّل ترک وظیفه را داشته باشد"[۳].

منابع

۱. *قرآن* کریم.
۲. جعفری، محمّد نقی: *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدّین محمّد بلخی*، جلد پنجم، انتشارات اسلامی، ١٣٦٢ هـ ش.
۳. جلال بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی: *مثنوی معنوی*، به کوشش و اهتمام رینولد الّن نیکلسون، با مقدمهٔ دکتر قدم علی سرامی، انتشارات بهزاد، ۱۳۷۱ هـ ش.
٤. دهخدای قزوینی، علی اکبر بن خانبابا خان: *لغت‌نامهٔ دهخدا*، زیرنظر دکتر محمّد معین، جلد اوّل، ابوسعید، چاپخانهٔ مجلس، تهران، ١٣٢٥ هـ ش.

---

۱. *مثنوی معنوی*، شمارهٔ بیت ۲۷۷۱، ص ۲۸۹.
۲. همان، شمارهٔ بیت ۲۷۷۱، ص ۲۸۹.
۳. محمّد تقی جعفری، ج ۵، ص ٦–۲۸۵.

۵. دهخدای قزوینی، علی اکبر بن خانبابا خان: *لغت‌نامهٔ دهخدا*، زیرنظر دکتر محمّد معین، شمارهٔ مسلسل ۷۲، شمارهٔ حرف ش ۱، ١٣٤١ ﻫ ش.
٦. زرّین‌کوب بروجردی، دکتر عبدالحسین: *سرّ نی* ـ نقد و تحلیل و تطبیق مثنوی، جلد اوّل، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۵۸ ﻫ ش.
۷. عمادزاده، حسین: *تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم و قرآن قصص*، کتابفروشی اسلام، تهران، ۱۳۷۵ ﻫ ش.
۸. گوهرین، سیّد صادق: فرهنگ *لغات و تعبیرات مثنوی*، جلد هفتم، کتابفروشی زوّار، تهران ١٣٦٢ ﻫ ش.

عرفان و عارفان پیام‌آور اخوّت جهانی

عبدالقادر جعفری *

هند و ایران از زمان قدیم روابط ناگسستنی داشته‌اند. وقتی مسلمانان با فارسی شکرین وارد این کشور پهناور شدند از مردم هند جداگانه زندگی نکردند بلکه با نبوغ و هوش و خدمات ارزنده خود بر اهالی این کشور حکمرانی کردند و با کمک زبان فارسی فرهنگ و تمدن جدیدی را که بنیانش بر موازین اخلاقی، انسانی، اتحاد ملّی، اخوّت و بشردوستی بوده به وجود آوردند. این امر مهمی است که فارسی یکی از شیرین‌ترین زبان‌های جهان است و شنونده را به سوی خود جلب می‌کند و به هر جایی که می‌رسد بلافاصله مقامی پیدا می‌کند، لذا در هند عده‌ی زیادی از شعرا، نویسندگان و عارفان، عواطف عالی انسان را در نوشته‌ها و سروده‌های دل‌آویز خود نمایان کردند و از لذایذ دنیوی دامن کشیده در راه سلوک گام نهادند و در زمان‌های مختلف انسان‌ها را به دوستی فرخواندند. صوفیان با سخنان و اشعار دل‌انگیز خود مردم هند را با وجود اختلاف مذهبی که میان آنان وجود داشت در یک رشته حیات بخش و مسالمت‌آمیز پیوندزدند. بزودی فرهنگ اسلام و هند با هم آمیخته شد که در نتیجه تلفیق این دو، فرهنگی پدید آمد. پند و اندرز و التجای مملو از احساسات این واعظان و صوفیان سرمست از بادهٔ عشق معرفت و عرفان تمامی کشور را فرا گرفت.

امتزاج این مکتب با جنبش بهکتی توسعه و تکامل تدریجی تصوف را در پی داشت و اولیای صوفی پیش از سلاطین و حکام مقبولیت و محبوبیت یافتند و با فتح قلوب مردم بر پادشاهان هم نفوذ و استیلا یافتند. خانقاه‌های فراوانی زیر سرپرستی پیر و

---

* رئیس بخش عربی و فارسی دانشگاه اله‌آباد، اله‌آباد.

مرشد در تغییر جامعه هندی نقش مهمّی ایفا نمود. اقالیم عرفانی صوفیان تأثیر فراوانی بر اندیشه بسیاری از متفکّران، محققان و دانشوران هندی از کبیر و گرونانک تا راجه رام موهن رای، رابیندرنات تاگور و گاندهی گذاشت. خدمات اسلام به بشریت از نظر مرزهای جغرافیایی و پهنای زمانی و زمینی آن قدر گسترده است که برشمردن همهٔ ابعاد و جنبه‌های‌اش ممکن نیست. فعالیت‌های معنوی و روحانی متصوّفین در سراسر هند گسترش یافته است و آثار اخلاقی و معنوی آنها همه جا هویداست. در روایات آمده است که چگونه متصوّفین در مقابل مصایب و بدبختی‌ها با نیروی معنوی و اخلاقی خود اعمال ستمگرانه رؤسای هند را دفع نمودند.

متصوّفین همواره به تبلیغات دینی نظر داشتند و در کارهای اداری و سیاسی دولت مزاحم نمی‌شدند، اما هنگامی که جامعه را در خطر می‌دیدند برای بهبودش بی‌درنگ اقدام می‌کردند. شکی نیست که زندگانی صوفیان دارای جنبهٔ روحانی و معنوی بوده است و به دنیای مادّی علاقه‌ای نداشته‌اند و دین حقیقی اسلام را یک دین ساده و مسلک صلح و دوستی می‌دانستند. در خانقاه‌ها مسلمانان و هندوان باهم گرد می‌آمدند و آزادانه زندگی می‌کردند بدین ترتیب در میان هر دو فرقه الفتی پیدا شد و هندوان و مسلمانان با یکدیگر به رشته اخوّت درآمدند.

در خانقاه‌های صوفیه خدمات بشری انجام می‌شد و مردم خداترس و پرهیزگار آنجا اطمینان دینی و روحانی می‌یافتند. خانقاه صوفیه در آن دوره جنبهٔ دیگری نیز داشت که عبارت بود از بیمارستان و دارالمساکین که آن مراکز به وسیله شیوخ و مریدان از افراد رنجور و ضعیف نگهداری می‌شد. در هر خانقاه لنگرخانه‌ای هم می‌بود که برای مساکین غذای رایگان تهیه می‌نمود. همین محبّت و همدردی و خدمات بشری صوفیان، هندوان و پیروان دیگر مذاهب را به سوی خود جلب نمود و عده‌ای زیادی از آنان به دست متصوّفین اسلام قبول کردند. دیگران اگرچه بر دین خویش باقی‌ماندند امّا به حلقهٔ ارادت صوفیه درآمدند تا اینکه بر مزارات صوفیه، هندوها نیز حضور یافتند و به توسط ایشان برای تحصیل آرزوهای خود دست به دعا برداشتند. شارحین جنبش بهکتی به تبلیغ تعالیم خود در هند پرداختند از تلفیق و امتزاج تعالیم صوفیان مسلمان بابخشی از تعالیم آیین هندوی این جنبش پدیدآمده بود. تعالیم این جنبش سروده‌های

بود که در قالب قوالی و سماع ارائه شد. کبیر، گرونانک، میرا، رحیم، تلسی داس و جمعی از شعرای مذهبی ادیان دیگر از پیشگامان این جنبش بودند و حقیقتاً این امر به اتحاد فرهنگی و عرفانی اسلامی و هندی در هند کمک کرد.

جواهرلعل نهرو معتقد است فارسی و عربی دو زبانی است که هند را تحت تأثیر و نفوذ خود قرارداده است و این میراثی ارزنده و مشترک برای تمامی ما در هند است. به احتمال زیاد فخر و مباهات به دستاوردهای کشورهای اسلامی در گذشته یکی از قوی‌ترین عوامل به هم پیوستگی اسلامی است و امر مسلم این است که چنین گذشته درخشانی در حدّ زیادی یک میراث مشترک برای تمامی ما به شمار می‌رود.

خلاصه اینکه خانقاه‌های متصوّفین بدون هیچ تردید مرکز علوم دینی و فرهنگی و اخوّت بوده است. صوفیان و علما در سراسر هند مشعل روحانیّت و اسلام را درخشان و تابان نگه داشتند و حقیقت آن است که آنها در پیشرفت آداب اجتماعی از نظر فرهنگ و زبان فارسی و تمدن اسلامی سهمی به سزا داشتند. می‌توان گفت که خانقاه‌های متصوّفین مهم‌ترین مرکز فرهنگ و تمدن بود که در آن‌جا درس اخوّت و صلح و برابری داده می‌شد. اگرچه افکار بشر دوستی صوفیان در زمینهٔ صلح و آشتی و امنیّت طبق اوضاع و محیط خود ایشان بود ولی بسیار جامع و مدلّل انسان را در این دنیا راحتی و آسایشی می‌رساند و در محیط امروز نیز چنین فکر و عقیده‌ای دارای همان تازگی است. امروزه انسان مانند سابق حس انتقام دارد ولی صوفیان بر مسلک حافظ شیرازی عمل می‌نمایند و پیرو این مسلک هستند که:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است   با دوستان مروت با دشمنان مدارا

پس عشق و محبّت، اخوّت و انسانیت همهٔ جا جاری و ساری است که راه عشق و محبت بی‌انتهاست و عشق اختیار را می‌سوزاند و اراده را سلب می‌کند. ممکن است پیش آمد سیاسی، اجتماعی یا شخصی علت دوری از بشردوستی باشد ولی برخی از عواطف بشری مثل رحم، ترس، آرزو و محبّت می‌تواند همه بشر را در یک رشتهٔ همزیستی مسالمت‌آمیز بپیوندد. زیرا این ارثی است بشری که در آن همه مردم شریک هستند. نزد صوفیان زندگانی انسان بزرگ‌ترین نعمت است. به عقیده آنها انسان در حقیقت اشرف مخلوقات است آنها می‌اندیشند که برنامه‌ای برای پیشرفت بشریت و

انسانیت و برای بهبود همهٔ انسان‌ها درست کنند. صوفیان دربارهٔ متلاشی شدن انسانیت اظهار تأسّف کرده‌اند. آنها می‌بینند که به علّت متلاشی شدن انسانیت سلامت معنوی بشر دچار خطر شده است. صوفی وقتی می‌بیند که اجتماع پر از فتنه و فساد گشته و اقتدار اخلاق رو به زوال است، به وسیله تعلیمات خود مردم را اصلاح می‌نماید و راه مستقیم را نشان می‌دهد و صداقت، عدالت، امانت، دیانت و خدمت به بشر و غیره را که اساس و بنیان اصول اخلاقی و اخوّت هست می‌آموزد. می‌دانیم جذبهٔ اخوّت و انسان‌دوستی در قلب هر فرد هر ملک و ملّت و در هر دین و مذهب موجود است. بالخصوص در دین اسلام جذبهٔ انسانیّت و اخوّت یکی از مشخّصات ایمان شمرده می‌شود. مرد عارف طبق نص صریح *قرآن* حق را در وجود هر انسانی می‌جوید که متّقی‌تر است که همه آفریده اویند زیرا که خدای متعال فرموده: «و جعلناکم شعوباً و قبآئل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقکم[1]» شما را به فرقه‌ها و شعبه‌ها و قبایل تقسیم کردیم تا از همدیگر شناخته شوید هر کس از شما که متّقی‌تر و صالح‌تر و پاک‌تر باشد نزد خدا عزیزترین است. مرد عارف که حاضر نیست موری را بیازارد که او «جان دارد و جان شیرین خوش است» چگونه می‌تواند مردی را که آفریدهٔ خداست بیازارد و تعصّبات نژادی و فرقه‌ای داشته باشد. او می‌داند «در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست» چون وقتی پرتو عشق و عرفان بر دل آدمی می‌تابد نور معرفت از جانش سرمی‌زند و آن چنان نسبت به معشوق و محبوب مهربان می‌شود که زر و سیم را پیش او ارج و بها نباشد.

عطّار نیشابوری در کار عشق، کفر، ایمان، جان و تن را اهمیّتی نمی‌دهد عشق را با درد همراه می‌دارد و می‌گوید:

عشق را با کفر و با ایمان چه کـار — عاشقان را با تن و با جان چه کـار
درد و خـون دل بایـد عـشق را — قـصه مـشکل بایـد عـشق را
ذرهٔ عـشق از همـه آفـاق بـه — ذرهٔ عـشق از همـه عـشاق بـه
عـشق مغـز کائنـات آمـد مـدام — لیک نبود عـشق بـی‌دردی تمـام

---

۱. حجرات (٤۹)، آیه ۱۳.

جایی که اخوّت و محبّت باشد بدی‌هایی مانند کینه، بغض، عداوت، حسد و نفرت وجود ندارد. صوفی می‌داند همه انسان‌ها خواهان نیکی، یگانگی، و دوستی و صمیمیت‌اند و از جنگ و خونریزی و ظلم بیزارند. اگر این‌گونه نباشد انسان نیستند. هدف عرفان بینایی و بصیرت درونی است و اگر آدم به این مرحله برسد می‌تواند در یک چشم زدن همه انفس و آفاق را سیرکند. امری است مسلم که اسلام به ارمغان آورده که انگیزهٔ جدیدی برای پیشرفت انسانی در هند بوده است. در دورهٔ اسلامی سهم زبان فارسی در هند روشن است وجود شاعران پارسی‌گوی و عارفان پاک نهاد که به زبان و ادب فارسی آثار خود را انتشار می‌دادند، سهم زیادی در گسترش فرهنگ ایرانی در کشور داشتند اینان با حکومتی که بر دل‌های مردمان عادی داشتند و با اخلاص و ارادتی که مردم کوچه و بازار به آنان می‌ورزیدند، توانستند سهم زیادی در توسعهٔ فرهنگ ایران و عرفان ایرانی داشته باشند. همین فرهنگ غنی و رنگارنگ هند حاصل جریان عظیم فرهنگی بود که سرچشمهٔ آن اسلام و ایران است، فرهنگی که در این کشور شکل گرفت در قالب مخلوطی از فرهنگ اسلامی ـ ایرانی توسعه یافت.

ما مسلمانان هندی به عنوان نمایندهٔ فرهنگ اسلامی گنجینه بسیار ارزشمندی را دارا شدیم. در هند نیز ثروت کثیر و سرشاری نهفته و پنهان بود ما این گنجینه خود را به هندوان عرضه کردیم و هند خزانهٔ خود را بر روی ما گشود. ما مسلمانان گران‌بهاترین اندوخته و دارایی خود را که هند شدیداً نیازمند آن بود به این کشور دادیم. ما پیام اخوّت، برابری، مساوات و دموکراسی را در این کشور رواج دادیم.

ناگفته نماند چونکه صوفیان بزرگ در عربی و فارسی مهارت کامل داشتند این رفتار صمیمانهٔ آنها عامه مردم را تحت تأثیر قرار می‌داد و به گفته‌ها و نوشته‌های آنان بسیار توجّه می‌کردند. صوفیان در ترویج اخوّت و همزیستی مسالمت‌آمیز سهم بزرگی دارند که فهرست آنها طولانی است اما احتیاج به شرح ندارد. عرفای هندی در مجالس خود که در آنجا عموم مردم هند یعنی پیروان همه مذاهب حضور داشتند، بیشتر به فارسی سخن می‌گفتند و دوران گفتگوی احوال و حکایات و تعلیمات عرفانی ایرانی را بیان می‌نمودند و اشعاری از شعرای ایران را نقل می‌نمودند. نام شعرای متصوفه نه تنها در تذکره‌ها آمده بلکه نام‌های آنها به سبب اشعار زیبا و جانسوز بر زبان‌های

عارف و عامی هم‌اکنون نیز جاری است. محتوای اشعار شعرای متصوفه گنجینه و ذخیره‌ای برای ملّت ما و ملّت‌های دیگر و نسل‌های آینده است زیرا که معارف والای انسان مرز نمی‌شناسد. درس اخوّت و انسان دوستی که در آن اشعار یافته می‌شود، ناشی از بینش عرفانی آنها است. عارفان عشق را صفت حق تعالی می‌دانند و سلامت عقل و حس را بدان می‌سنجند و نیز عشق را وسیلهٔ تهذیب اخلاق و تزکیهٔ باطن می‌شمرند. عشق روح را لطیف و قلب را منزه و آماده کشف و حصول معرفت می‌سازد و آدمی را به سوی کمال می‌کشاند. ما معتقدیم که شعر ایرانی در دورهٔ اسلامی تا عصر حاضر و بعد از آن تا امروز مختصّات و مشخّصات مخصوص داشته، پس از این نیز در ضمن تحوّل طبیعی و تکامل تدریجی هم چنان زیبا و لطیف و دارای شیوهٔ مخصوص ایرانی باقی خواهد ماند.

انسان در عصر حاضر در زمینه‌های گوناگون، پیشرفت قابل توجّه نموده و هر گونه تسهیلات برای انسان فراهم شده است، ولی می‌بینم که ارزش‌های معنوی نسبت به گذشته رو به انحطاط است. اگر اوضاع اجتماعی و سیاسی و فرهنگی قرن‌های گذشته را با اوضاع عصر حاضر مقایسه کنیم می‌بینیم تغییری رخ نداده بلکه در بعضی موارد نسبت به پیش بدتر شده است. در عصر حاضر وضع سیاسی جهان ثبات حکام ندارد و در سراسر جهان ظلم و استبداد، جنگ و جدال و تروریسم حکم فرما است. انسان دشمن سرسخت انسان شده است. انسان حسن خلق، و شرافت، خلوص، دوستی، مودت و اخوّت را از دست داده است. برادر دشمن برادر شده است به جای خلوص، نفاق در قلب انسان جا گرفته دوست نفع و سود خود را می‌بیند و نمی‌خواهد به خاطر دوست حق دوستی را روا دارد:

یاری اندر کس نمی‌بینم یاران را چه شد　　دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد

فقط زبان فارسی زبانی است که می‌تواند مردم با سواد جهان را با گنجینه‌ای از افکار و احساسات اخوّت و مساوات که در قالب شعر و نثر آمده آشنا سازد.

امّید است که با زبان فارسی که پیام‌آور انسانیت و اخوّت است انسان در خود حس انسانیت و بشردوستی پیدا کند تعصّب و شیفتگی عقیده را برکنده ریشهٔ دشمنی از بیخ کند تا محبّت، مودت و اخوّت هر سو حکم فرمایی کند. پس:

درخت دوستی بنشان که کام دل به بار آرد　　نهال دشمنی بر کن که رنج بی‌شمار آرد

صلح کلّ ـ ایجادکنندۀ اخوّت جهانی

سیّد احسن‌الظّفر [*]

صلح کل یکی از موضوعات مهمّ تصوّف به شمار می‌رود که به خصوص صوفیه وحدت‌وجودی بدان ارزش و اهمیّت زیاد می‌دهند. صلح کلّ عبارت است از زیستن با همنوعان خود با صلح و امنیت و بدون داشتن هیچ‌گونه انگیزۀ دشمنی و عداوت و تعصب و نفرت نسبت به یکدیگر که عموماً برمبنای نژاد، کیش و منطقه‌های مختلف از مردم انتظار می‌رود و می‌توان آن را به اصطلاح امروزی سیاست «همزیستی مسالمت‌آمیز»[1] گفت: میرزا عبدالقادر بیدل «صلح کل» را به شیوۀ مخصوص و دل‌آویز خود به قرار زیر توضیح می‌دهد.

"عالمی به وضع خود خرسند است، از ارتکاب نادانی مخل اوقات کس مباش. و جهانی سرگرم آتش سوداست. به وعظ دم سردی آب تکلف مپاش. اگر نفست اثر دارد، صرف ارشاد خود بکن، تا پیش مردم هرزه درانباشی، و اگر ناخنت رساست، به گشاده عقده خود بپرداز، تا جراحت دیگران نتراشی"[2].

بر اثر جنگهای خونین جهانی اول و دوم و تباه کننده بشریت، سیاستمداران جهان پی به ارزش سیاست «همزیستی مسالمت‌آمیز» بردند و از همان زمان هر چه بیشتر برای تبلیغ آن سیاست تلاش‌ها کردند. بالآخر تلاشهای‌شان به تشکیل «سازمان ملل متّحد» در سال ۱۹٤٥ میلادی منتهی شد. این سیاست مبتنی است بر احترام یکپارچگی و حاکمیت ارضی منطقه و عدم مداخلت در امور کشور دیگر.

---

* دانشیار بخش فارسی دانشگاه لکهنو.

1. Peaceful Co-existance.

۲. بیدل عظیم‌آبادی، میرزا عبدالقادر: *کلیات بیدل*، چاپ نول کشور، ص ۳۱۱.

امّا متصوّفه بسی قبل پی به این نکته بردند و به ارزش آن قایل شده‌اند. ایشان خود را خدمتگزار بشریت می‌دانند. مکتب عشق و انسان دوستی و دل سوزی و انسان‌گرایی دارند. به گفته آقای دکتر بهرام طوسی:

"براساس استنباط صوفیان و عارفان از مفاهیم ادیان الهی، همه موجودات مظهر و نشانه‌های او هستند پس باید همه کس و چیز را دوست داشت و به آن عشق‌ورزید و احترام کرد و از تخریب محیط‌زیست و جنگل و درخت و آسیب‌زدن به دیگران خودداری کرد که به عشق او لطمه وارد نیاید"[۱].

انسان دوستی

افراد بشر، در سراسر جهان، امروزه بیش از هر زمان دیگر محتاج به دوستی و هم‌فکری و همکاری‌اند.

حافظ:

درخت دوستی بنشان که کام دل به بـار آرد   نهال دشمنی بر کن که رنج بی‌شـمار آرد

مولوی:

بیا تا قـدر یکـدیگر بـدانیم   که تا ناگه ز یکدیگر نمانیم

سعدی:

بنـی آدم اعـضای یکدیگرنـد   که در آفرینش ز یـک گوهرنـد
چو عضوی به درد آورد روزگـار   دگـر عـضوها را نمانـد قـرار

بیدل:

لطفی امدادی، مداراتی، نیازی، خـدمتی   ای ز معنی غافل، آدم شو باین مقـدارها

غالب می‌گوید:

بنده‌پرورا! من فرزند آدم را خواه مسلمان باشد خواه هندو خواه نصرانی دوست دارم و او را برادر خود می‌دانم[۲].

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہی ترکِ رسوم   ملتیں جب مِٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

---

۱. مجلّهٔ *دانش*، شمارهٔ ۵-۷٤، ص ۷٦.
۲. *غالب کی خطوط*، ج ۱، ص ۳۱۷.

ما موحّد هستیم و کیش ما ترک رسوم است، تفرّقهٔ ملّت چون از بین رفت همه اجزای ایمان شدند.

حالی:

چیست انسانی؟ طپیدن در غم همسایگان   از سموم غل در باغ عدن بریان شدن

اقبال:

آدمیت احترام آدمی   با خبر شو از مقام آدمی

عشق

مولانا روم:

ملّت عشق از همه دینها جداست   عاشقان را مذهب و ملّت خداست

حافظ:

کمتر از ذرّه نه ای پست مشو، عشق بورز   تا به خلوت گه خورشید رسی چرخ زنان

عرضه کردم دوجهان بر دل کار افتاده   به جز از عشق تو باقی همه فانی دانست

بیدل:

به غیر عشق نه دانیم هیچ آیینی   گزیده ایم چو پروانه سوختن مذهب

*

شمس مغربی:

از خانقه و صمعه و مدرسه رستیم   در کوی مغان با می و معشوق نششتیم

صلح کل

خسرو:

خسرو اگر وصل خواهی صلح کن با خاص و عام

با مسلمان الله الله با برهمن رام رام

بیدل:

بیا زاهد طریق صلح کل هم عالمی دارد

تو و تسبیح و ما و می کشی، هر کاری و مردی

زین تفنگ و تیر پرخاشی که دارد جهل خلق

نیست ممکن تا نیارد درمیان شمشیر صلح

و از جام می درس گرفته می‌گوید که او با عیب و هنر می‌خواران سروکاری ندارد و هر یکی را بدون تفریق مذهب و ملّت بهره‌برداری بخشیده سیاست«صلح کل» را پیش گرفته است.

به عیب و هنر چشم نا دوخته   چراغی ز صلح کـل افروختـه[۱]

در جای دیگر خود را مخمور «سمندر مشربی» نامیده می‌گوید:

عمرهـــا بـــودم مخمـــور ســـمندر مـــشربی
نیست از انصاف اگر ریزی به خـاک مـا شـراب

و در جای دیگر اصطلاح «مشرب» برایش به کاربرده است.

درِ مـــشرب زن و از قیـــد مـــذاهب بگریـــز
عافیت نیست در آن بزم که سازش جنگ است

بی‌خبر:

ما به هفتاد و دو ملّت صلح کـل داریـم و بـس
جاده‌ای دارد بـه هـر مـذهب طریـق دیـن مـا
بجـای سـیر نتـوان کـرد بـی‌همرنگـی عـالم
به ایران مـومن و در هنـد بایـد بـرهمن باشـم
بانـگ یکرنگـی دگـر بـر مـومن و کـافر زدم
وحدتم می‌داشت غیـرت، یکـه بـر لـشکر زدم
وحدت آبـاد اسـت هنـد از سـاکنان او میـرس
جمله منـصورند ایـن جـا و هـراس دار نیـست

*

این موضوع در شرایط کنونی و اوضاع سیاسی موجود در جهان از ارزش بیکران برخوردار است. زیرا همان‌طور که می‌دانیم سرتاسر جهان در حال حاضر در گرو تروریسم است. بر اثر مسئلهٔ تروریسم و ضد تروریسم و وجود سلاح‌های هسته‌ای و مهلک، جهان با وضعی مواجه است که امنیّت عالم می‌خواهد ازبین‌برود و زندگی مردم همواره در معرض خطری قرار دارد که در سراسر تاریخ بشری نبوده است.

---

۱. مثنوی *محیط اعظم*، چاپ ایران، ص ۱٦۲.

بی‌خبر:

از بسکه سوختیم ز وضع جهانیان   در دل فتد ز کجروی شان بداغ پا

بنده نمی‌خواهم در عمق این وضع وخیم سیاسی بروم امّا خطری که ما بدان مواجه هستیم اگر چاره‌ای برای رهایی از آن هر چه زودتر دریافت نکردیم هر یکی از کشورها، چه پیشرفته و چه در حال رشد، مستقیم یا بالواسطه، تحت تأثیر آن قرار خواهد گرفت و امنیّت جهانی را تهدید خواهد کرد.

در این پرتو منظره، اگر سیاست صلح کل را پیش بگیریم امید بلکه یقین است که آن امنیت سراسر جهان را تضمین خواهد کرد.

بیدل:

دوش از پیر خرد جستم طریق عافیت   گفت ای عاقل بهر تقدیر با تقدیر صلح

در آخر می‌خواهم توجهات سران کشورها و علی الخصوص آقایان جورج بوش و بلر و همنوایان‌شان را بدان نکته جلب کنم که تنها همین سیاست است که بربنای آن در جهان امنیت برقرار خواهد شد و الّا همان‌طوری که مولانا روم فرموده‌اند:

هر عمل اجری و هر کرده جزایی دارد

حافظ چه خوب گفته:

دور فلکی یکسره بر منهج عدل است   خوش باش که ظالم نبرد راه بمنزل

بیدل:

مقـام ظـالم آخـر بـر ضـعیفان اسـت ارزانـی

که چون آتش ز پا افتد به خاکـستر دهـد جـارا

بلکه یک قدم جلوتر رفته سازمان ملل متحد را هدف انتقاد قرارداده می‌گویم:

از مـزاج اهـل دول رسـم اتحـاد مجـو   در زمین تیره دلان سایه مشترک نشود

کجا صـلح، امـروز جنـگ اسـت بـس   جهان جمله مینا و سنگ اسـت و بـس

منابع

۱. بیدل عظیم‌آبادی، میرزا عبدالقادر: *کلیات بیدل*، مطبع نولکشور، لکهنو، ۱۲۸۷ هجری.

۲. غالب دهلوی، میرزا اسدالله خان: *غالب کے خطوط*، مرتّبهٔ دکتر خلیق انجم، ایوان غالب (مؤسّسهٔ غالب)، دهلی‌نو، ۱۹۸٤ م.، ج ۱.

۳. ناظم جهان، حکیم محمّد اعظم بن اعظم خان مصطفی‌آبادی: *مثنوی محیط اعظم*، چاپ ایران.

٤. مجلّهٔ *ارمغان*، دورهٔ ٤۱، شمارهٔ ۸، ص ۵۲۰.

۵. مجلّهٔ *دانش*، فصلنامهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، پاییز و زمستان، شمارهٔ ۵–۷٤، ۱۳۸۲ هـ ش.

انعکاس تفکّرات مولانا روم در وعظ و ارشادات عارفان رادها سوامی

چندر شیکهر *

تصوّف به اشکال گوناگون در فرهنگ غنی و قدیم و دیرپای هند همیشه بوده است ممکن است نام‌های مختلف داشته باشد. پیشوان و رهبران به فرقه‌های «رشی»، «جوگی»، «سادهو»، «مهاتما»، «سَنْت» و غیره همیشه برای فلاح و بهبود جامعه و نیز برای رستگاری در آخرت به شیوه‌های مختلف به مردم تلقین و اندرز و پند ارشاد فرموده‌اند. زمانی که تصوّف اسلامی در هند معرّفی گردید مردم از آن استقبال و استفاده کردند. گفته‌ها و سروده‌های مردم از آغاز سدهٔ ۱۳-۱٤ میلادی نفوذ تصوّف اسلامی را منعکس می‌کند. از کبیر، گرونانک، تلسی داس، چیتنیه مهاپربهو و صدها فرقهٔ دیگر از ارشادات صوفیان بزرگ اسلامی افکار و گفته‌های خودشان را غنی ساختند. ریاضت‌کشان و عارفان غربی و شمال شرقی آموزش‌های مولانا و حافظ و حلاج و عطّار و حتّی بوعلی سینا به حدّ کافی مطالعه و با سروده‌های قدیم هند را تطبیق داده‌اند.

در میان عارفان و صوفیان غیراسلامی در منطقهٔ شمالی هند به ویژه در پنجاب نفوذ مثنوی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی معروف به ملای روم مداوم زبان‌زد بوده است. از گرونانک، مؤسّس دین سیک‌ها رهبران رادها سوامی گرفته تا گرو ساون سنگه و کرپال سنگه و درشن سنگه و غیره همه از مثنوی مولانا روم به وفور استفاده، و منبع و مخرج بیانات و ارشادات خود قرار داده‌اند. فرقهٔ رادها سوامی نخست در شهر کانپور و سپس آگره تأسیس شد و بعداً شعبه‌های آن در شهر بیاس و دهلی اشاعت و انتشار یافت و

* دانشیار فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

هر شعبه دارای یک پیشوا بوده است. اساس باورهای رادها سوامی گفته‌ها و سرودهایی می‌باشد که در کتب مقدّس همهٔ ادیان تأکید شده و مخاطب آن انسانی است که جلوه‌ای از حق تعالی محسوب می‌شود و انسان باید مداوم به کلام الهی گوش کند. همین کلام الهی در اُوپانیشَاد «پَرنَوَنادیوگا» نامیده شده است. مشترکات تفکّرات در کتب مقدّس پدیده‌ای است که جهانیان را مصدور از یک منبع قرار می‌دهد و همین را پیروان رادها سوامی معتقد می‌باشند.

قابل توجّه است که اشعار مثنوی عیناً به زبان فارسی خوانده می‌شود و ترجمهٔ آن به زبان ساده توسّط خود گرو به عمل می‌آید. ضمن توضیحات گوناگون ارشادات عارفان رادها سوامی مدام به مردم برای بشردوستی و توحید و نیکوکاری توصیه نموده‌اند. مثلاً به نظر مهاراج بابا ساون سنگه جی همه انسان‌ها یک ریشه دارند. وقتی همه هم ریشه‌اند با یکدیگر پیوند ویژه‌ای هم دارند یا همه بازتاب یک نوراند و ایزد متعال هیچ کس را از نور خود محروم نگذاشته است. چرا انسان‌ها با یکدیگر کنار نمی‌آیند و از همدیگر دوری می‌گزینند. باید انسان قلب داشته باشد و آنکه دلی را آرامش بخشد. کسی که به کعبه برای حج رود، امّا مردم آزار است حج وی بی‌نتیجه است و اشعار زیر را از مثنوی به عنوان مثال می‌آورند:

کعبه به نگاه خلیلی آذر است　　دل گذرگاه جلیل اکبر است
دل به دست آور که حج اکبر است　　از هزاران کعبه یک دل بهتر است

اصرارکردند که غیر از توحید و ایزد متعال عبادت و پرستش شیء دیگر را انجام دادن غیر از جهالت و ابلهی چیزی نیست و ازین شعر مثال می‌دهند:

به نام او که او نامی ندارد　　بهر نامی که خوانی سر برآرد

هدف همهٔ ادیان یکی است تفاوت در ساخته‌های پیشوان می‌باشد. امّا پیشوایانی که حق را می‌شناسند هیچ وقت بین هندو و مسلمان، سیکه و عیسوی تفاوت و امتیاز یا فرقی قایل نیستند و عارفان و ذکر کنندگان باید مساعی وصل باشند نه فصل.

تو برای وصل کردن آمدی　　نی برای فصل کردن آمدی

هدف تصوّف یا «سَنْت مَتْ» (مذهب عارفان) راهنمایی مداوم برای نیکوکاری است. هدف‌های اصلی جهان را می‌توان فهمید و آن نیز تنها در یک فرصتی؛ «سَنْت» یعنی عارف، «مَتْ» یعنی مذهب؛ هلاک می‌گردد.

مقام گُرو یا استاد در «سَنْت مَتْ» رادها سوامی توسّط سروده‌های مولانا به وضوح روشن است:

هر دلی را نوح و کشتی‌بان شـناس   صحبت این خلق را طوفان شـناس

استاد یا گرو است که طریقت تصوّف را به رهرو می‌شناساند و تلقین می‌کند. بزرگترین عنصری که پیرو می‌شود و آن تنها دل انسان است و هیچ سطحی بدون ترک کردن «من» خودی نفس بیشرفت و تغییر مثبت و نتیجه را ممکن نیست. برای اثبات این موضوع شعر زیر مذکور را دوباره می‌آرند:

از میان خویشتن بیـرون کـن   تـا در آری تـو یـار را بکنـار
نفی گردان از دل خود ما سوا   تا نکنجند در دلت غیر از خدا
تا توئی کی یار گردد یـار تـو   چو نباش یـار باشـد یـار تـو

عارفان رادها سوامی این اشعار را که به زبان ساده و آسان است با توضیحات بیشتر به زبان عامه ایراد می‌کنند. زبانی که هم پندآموز و هم مورد علاقه و پسند مدام است مولانا در این مورد می‌گوید:

این حجاب از تست ای محبوب من   بی‌حجابست ورنه آن محبـوب مـن

می‌گویند که بابا ساون سنگه جی پسر کرپال سنگه جی بابا درشن سنگه جی را امر داد:

"از بچگی فارسی یاد بگیرد. گفتند زبان فارسی شیرین است و شیرین کام و مثنوی شیرین‌افزاتر باید به مردم شیرین‌بخش کن تا زبان شیرین به زخم‌های درونی مردم کارِ مرهم را انجام دهد"[1].

قابل توجّه است که «سَنْت مَتْ» یعنی مذهب حقّ و راستی هیچ دینی را تبلیغ نمی‌کند امّا همهٔ ادیان را یکی می‌داند. طبق باورهای «سَنْت مَتْ»، هدف انسان در دنیا

۱. ارشادات بابا ساون سنگه، پنجاب، ۱۹۹۳ م.

این است که آنها خودشان را بشناسند و از حجاب و چنگال «مایا» بستگی و محوشدن در کشش‌های دنیای مادی دورمانده روی همین کره دنیا تا زمانی که مقدور است زندگی کنند. اهل تصوّف مثل ناخدایان‌اند که مردم را از یک طرف دریا به طرف دیگر می‌برند برای آنها ایمان و اعتقادات مسافران تفاوت نمی‌کند.

کبیر و گرو راهنمای انسان دید، ورود آنها به آن دنیا هستند برای تصدیق این موضوع علاوه بر اشعار صوفیان دیگر اشعار مولانا اهمیّت دارد مثلاً شعرهای زیر:

چیست روح ان طایر قدسی صفت　　در قفس محبوس بحر معرفت
آمـــده بـــر تجـــارت از عـــدم　　رو بدان سو باشـد او را دم بـدم

ایشان همیشه «کَرَمْ کَانْدِیْهَا» یعنی آنانکه مانند برهمن و که خودش را میانجیگر بین انسان و خدا می‌گوید مانند حافظ سرزنش کرده‌اند. شعر مولانا می‌خوانند تا از افکار آنان و مردم واقعیت موجودشان را در این هستی ناپایدار بفهمند. شعر مولانا است که:

دانی که چیست دنیا دل از خدا بریدن　　جز عشق او گزیدن جز ذکر او شنیدن

و هشدار می‌دهند که اگر می‌خواهید از چنگال مزایده و مناقصه‌گیران دین بیرون آیید پس گوش به وعظهای واعظان کن:

گر همه خواهید پیوستن با رای واعظان　　باید از دنیا و دین کردن شـما را انقطـاع

زیرا که نزد عارفان رادها سوامی عبادت در عبادتگاه‌های دینی بیشتر برای دستیابی دنیای مادی است و کمتر معنوی بلکه تنها اولیا و صوفیان مرکز عبادت حقیقی هستند. شعر مولانا که در این ضمن خوانده می‌شود این است:

مــسجدی هــست انــدرون اولیــا　　سجده گاهی جمله هست آنجا خـدا

*

گفت پیغمبر که حق فرموده اسـت　　من نگنجم هـیچ در بـالا ویـست
در دل مؤمن بگنجم ایـن عجـب　　گر مـرا خـواهی ازان دلهـا طلـب

و گرو یعنی راهنما موجب دهایی و نجات سالک است و اوست که پیوسته برای پرستش، توحید را توصیه می‌کند و راهنما ظلّ خدای متعال است در این نوع موضوعات مولانا در ارشادات عارفان رادها سوامی مجسّم است. شعر زیر که می‌گویند

مولانا در حال نزاع خوانده بود اکثر در وعظهای مرشدان رادها سوامی به چشم می‌خورد:

چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارد
رخ زرین من منگر که پای آهنی دارم

از ارشادات رشدان یا گروهای رادها سوامی هویدا است که آنها علاوه بر گفته‌های بزرگان دیگر و کتب مقدّس، مثنوی را به زبان ساده و مستقیم و رسا (یعنی منبع‌ای که حرف دل را به شنونده شفاف و بدون قیل و قال منعکس می‌کند) می‌رساند و از مثنوی مردمی را که پیوسته در چنگال قیل و قالهای مادّی و معنوی می‌باشند وعظ می‌دهند و انسان را برای شناخت خودش تشویق می‌کنند می‌خواهند که جوهر از پوست خودش بیرون بیاید و این شعر مولانا که گفته:

خویشتن نشناخت مسکین آدم   از فزونی آمد و شد در کمی

دنیا همیشه در حال تحوّل و تغییر و واقعیّت دنیا همیشه پنهان و هدف انسان همیشه نامعلوم است، ابیات مولانا است:

تو مرغ تیز پری هم به آسمان بر پر   تو تن زدی و نگفتی که این فغان ز کجا

و انسان با هدف نامعلوم مثل همیشه گریه و زار:

راحت بی‌رنج در ماتم سرای خاک نیست   خنده گل گریه‌های تلخ دارد چون گلاب

که همین را گرو نانک گفته:

نَانَک دُکْهِیَا سَبْ سَنْسَارْ   سَو سُوکْهِیَا جِسْ نَام آدَهار[۱]

انسان در اسارت جهان مثل اسیری است، امّا بعضی اُسرا که راهی پیدا می‌کنند و از زندان فرار می‌کنند انسان هم باید برای خودش راه حق را پیدا کند و برود.

طبق «سَنْت مَتْ» مولانا از هفت ابدال است که خداوند متعال برای آرامش بخشیدن مردم افسرده خاطر فرستاده بود. واژهٔ «ابدال» نزدیک به واژهٔ «اوتاد» است که در فلسفه هندوییسم است به معنای آن است که هر زمان انحطاط و افسردگی خاطر در جامعه

۱. یعنی: دنیا همه پر از رنج و الم؛ راحت آنست که پناه به نام او برد.

به ظهور می‌رسد ابدالی بر روی زمین فرا می‌رسد و مولانا در نزد مرشدان رادها سوامی همان جایگاه را دارد.

شعر مولاناست:

گر نه باشد سایه پیرای فضول	گر محک یابی میان جان خویش

*

بس ترا سر گشته دارد بانگ غول	و رندانی ره مرا تنها تو پوش

و گرو ظاهر سالک را نمی‌بیند سریع حال درونی را می‌فهمد مولانا سروده:

ما برون را ننگریم و قال را	ما درون ار بنگریم و حال را

در بزرگ‌ترین و قدیم‌ترین مرکز رادها سوامی که در شهر آگره واقع است بر روی دیواره‌های آن اشعار مولانا کنده و مثنوی در جایگاه مرکزی تالار بزرگ آن از زمان تأسیس به عنوان کتاب متبرکه جا داده شده است. علاوه بر کتابهای دیگر، مثنوی مولانا به زبان هندی برای سالکین غیرفارسی‌دان برگردانده شده. ترجمه مذکور چندین بار تجدید چاپ شده است نسخه‌ای که پیش بنده است ششمین بار به سال ۱۹۸۳ میلادی چاپ شده برای آنکه مردم بخرند قیمت آن فقط چهار روپیه ثبت است. اشعار را اول به زبان فارسی و به خطّ ناگری و سپس ترجمهٔ آن را نوشته‌اند. در آغاز کتاب یک دیباچه مفصّل دربارهٔ زندگی آثار و کمالات و ارشادات مولانا را تقریر کرده‌اند. این دیباچه دارای ۵۱ صفحه است و از آن معلوم است که چه قدر علاقه و بستگی به مولانا دارند. ترجمهٔ اشعار مولانا که به زبان هندی برگردانده شد منظوم است و عاری از لطف نیست مثل ترجمهٔ این شعر به زبان هندی:

سَنْت نَه دَیْکَهیْن بَول اَور چَال	وی پَرْکَهیْن اَنْتَرْ کَا حَال

*

گُرُو تُجْهْ کَو سَبْ بَهانْتِی بِچَاوَیْن	کَالْ بَگُهن سَبْ دُور کَرَاوَیْن

که ترجمهٔ شعر زیر است:

بو که استادی رهاند مر ترا	وز خطر برون کشاند مر ترا

*

ابَّهیَاسِی کو کَهیْن پُکاری	شَبْد سُنَو اَوْ سَرَن هَمَاری

که ترجمه‌ای است از بیت:

بانگ می‌آورد که های ای کاروان   سوی من آیید یک راه و نشان

ازین برمی‌آید که مقام و ارزش مثنوی در هند و به ویژه در عامه مردم هند از آن جایگاهی که در ادبیات فارسی هند منعکس شده خیلی بالاتر است و از قید و بند دین و ایمان گسسته در قلب‌های مردم جای ویژه‌ای به دست آورده است. مقام ارزنده مثنوی مثل شعر وردس‌ورت است که می‌گوید:

And I have felt
A presence that disturbs me
With the joy
Of elevated thoughts: a sense sublime
Of some thing for more deeply interfused
Whose dwelling is the light of seting suns
And the round ocean, and the living air
And the blue sky and in the mind of men.

از رهبران رادها سوامی مهاراج درشن سنگه به زبان فارسی نیز شعر سروده‌اند. بوی شیرینی زبان فارسی دورهٔ میانه هند از غزل ایشان بر می‌خیزد. می‌گوید:

ز لطف ساغر بریز جان من شاد است   بیاد بخشش پیر مغان دل آباد است
چو عشق یارِ حقیقی ترانه بنیاد است   بدان که عمر تو رفته برباد است
نه هر که کوه کند پاره جوی شیر آرد   نه هر که تیشه بگیرد بدست فرهاد است
گهی نظاره بکن، دانم زار سینهٔ من   که طرفه رونق این لاله‌زار آباد است
ز حال زار من بی‌زبان چه می‌پرسی   دلم به قبضهٔ یک مهربان جلاد است

*

ره عشق است پرپیچ و خطر بی‌شبهه‌ای واعظ
ولی آسان شود چون جرأت رندانه می‌آید
بسر کردی قلندروار در یادش اگر درشن
هم او در شوق تو مجبور و بی‌تابانه می‌آید

آثار گران‌مایه‌اش مانند *تلاش نور*، *منزل نور*، *متاع نور*، *جادهٔ نور* و غیره پُر از اشعار فارسی و حتّی در شعر اردو نیز از ترکیبات فارسی کاربرده شده است.

مختصر این‌که ادبیّات عرفانی فارسی به ویژهٔ آثار مولانا بین افکار صوفیه هندی و اسلامی نقش پلی داشته است و رشتهٔ مشترکات توسّط زبان فارسی انتشاریافت و این است که از دورهٔ میانه نه تنها زبان ادبیّات عالیه محسوب می‌گردید بلکه نقش زبان واسطه را نیز برای گفتگوی تمدّن نیز ایفا می‌کرد.

منابع

۱. *متاع نور*، درشن سنگه، دهلی، ۱۹۸۸ م.

۲. *ارشادات بابا ساون سنگه*، رادها سوامی آشرم، بیاس، پنجاب، ۱۹۹۳ م.

3. *Mysticism, the spiritual Path*, Lekhraj Puri, Delhi, 1993.

4. *Naam or Word*, Kirpal Singh, Delhi (II ed.) 1998.

5. *Gurumat Sidhant*, Radha Swami Ashram, biyas, Vol. I & II.

6. *Maulana Rum Aur Auliayon ki Kathayiye*, Agra.

اخوّت و رندی و بشردوستی در شعر حافظ

ملک محمّد فرّخ‌زاد*

یکی از مباحث بسیار جالب تصوّف ایران، مسلک جوانمردی است که به زبان عربی آن را فتوت ترجمه کرده‌اند. از جنبه‌های مهم تاریخ اجتماعی ایران، رواج آیین جوانمردی و تشکیل جمعیت‌های جوانمردان و فتیان است. این آیین و مسلک اجتماعی در ایران پیش از اسلام پی‌ریزی شده است و یادگار دوره‌ای است که امتیازات طبقاتی بر مردم ایران سخت‌گران می‌آمده و کسانی که ناکامی می‌کشیده‌اند، این راه را پیش گرفته‌اند که از طبقات ممتاز، یا مردم سازگارتر و مهربان‌تر و گرامی‌تر باشند.

در اواسط قرن دوم هجری که ایرانیان در گوشه و کنار و مخصوصاً در مشرق ایران و بیشتر در سیستان و خراسان، در برابر بیدادگری‌ها و تعصّب‌های نژادی امویان و دست نشاندگانشان برخاستند، راهنمای این جنبش‌های مردانه ملّی، بیشتر جوانمردان بوده‌اند.

جوانمردی همیشه همان رنگ طبیعی و عادی جنبش‌های ملّی ایرانیان در برابر سخت‌گیری‌های جان‌فرسای متشرعان همدست با صاحبان زر و زور را دارد که در دوره‌های پیش از اسلام و بعد از اسلام بارها در ایران روی‌داده است.

از آغاز رواج طریقهٔ تصوّف در ایران که آن نیز پرخاشی در برابر همان عوامل بوده است، بزرگان متصوّفهٔ ایران، همواره تصوّف را برای خواص و جوانمردی را برای عوام می‌دانسته‌اند و هر دو را باهم ترویج می‌کرده‌اند. مطمئن‌ترین راه برای تحقیق در این زمینه رجوع به آثار منظوم و منثور متعدّد بزرگان تصوّف ایران به زبان فارسی و عربی

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، ایران.

است که خوشبختانه مهم‌ترین آنها باقی‌مانده و به ما رسیده است. بزرگان تصوّف بیش و کم، در آثار خود، آیین جوانمردی یا فتوت را بیان کرده‌اند. از کسانی هم که آثاری از آنها نمانده است، گفته‌هایی در فضیلت جوانمردی در کتاب‌های تصوّف آمده است و بسیاری از شاعران بزرگ، بدان اشارت کرده‌اند. چنانکه عنصری گفته است:

جوانمردی از کارها بهتر است   جوانمردی از خوی پیغمبر است
دو گیتی شود بر جوانمرد راست   جوانمرد باش و دو گیتی‌تر است

سعدی گفته است:

جوانمردی و لطفست آدمیت   همین نقش هیولایی مپندار[1]

از جمله شعار جوانمردان چنین است:

"سخت نگرفتن، عزت نفس داشتن، رفتار نیک و حسن خلق، توکّل، صبر و تحمّل، دوری از تملق، کرم و نیکی، راستی، اندیشه‌کردن از بدی، یاری، وفا، بخشودن بر دوست و دشمن، برآوردن آرزوی نامرادان، خودبین نبودن، تزویر نکردن، درون از کین پاک داشتن، سخن نرم گفتن، ریاضت کشیدن، با اهل زمانه مروّت‌کردن، مدارا کردن با پیران و بخشودن بر جوانان، خدمت‌کردن، با عزّت زندگی‌کردن، شکستن هوای نفس، نصیحت در نهان کردن، قناعت، کوشش در طاعت، قدم در راه نیستی زدن، عیب‌پوشی، دل‌ها را با احسان و کرم به دست آوردن، با عشق زندگی کردن و غیره".

مولانا جلال‌الدّین رومی (مولوی) نیز در مثنوی کراراً خطاب «ای فتی» را آورده و پیداست که فتیان نیز مخاطب او بوده‌اند؛ زیرا که کلمهٔ فتی را تنها دربارهٔ جوانمردان به کار می‌برده‌اند.

در گذشته ستیزها همه بر سر قدرت بوده است و هیچ معلوم نیست شکست خوردگان اگر به قدرت می‌رسیدند تا چه میزان ظلم و بیداد می‌کردند.

حافظ برعکس همه قدرتمندان و مکاتب فکری و مذهبی آنان، در اندیشه رویارویی با قدرت‌های حاکم نبود، بلکه با اشاعه مکتب رندی که به نوعی برگرفته از

---

۱. سعدی شیرازی، شیخ مشرف‌الدّین: *گلستان سعدی*، تصحیح حسن انوری، نشر فطره، ۱۳۷۷ هـ ش.، ص ۲٦۰.

فتوت و جوانمردی می‌تواند باشد، در پی بهبود امور و افراد بود. بدون شک حافظ و حافظ‌ها توانستند فرهنگ والای این سرزمین را تا به امروز پا بر جا و استوار نگهدارند نه شمشیر فلان فرمانروای ستمکار. امروز اگر جامعه ایرانی با تاریخی روشن و تمدّنی دیر سال می‌تواند در پهنه زمان جلوه‌ای کند، حاصل قلم و اندیشهٔ هنربار بزرگان علم و ادب این سرزمین است.

شادروان حسین علی هروی در شرح خود بر غزل‌های حافظ در توضیح بیت «چه نسبت است به رندی صلاح و تقوی راه»، می‌نویسد:

"کلمهٔ رند در شعر حافظ بسیار آمده است و می‌توان گفت از کلمات کلیدی است. رند به کسی اطلاق می‌شود که زیرک، لاابالی، بی‌قید به آداب و رسوم عمومی و اجتماعی باشد. کسی که بی‌توجه به جوّ و محیط، حداکثر بهره را از حیات گذرا برگیرد"[۱].

رند حافظ که در اکثر غزلیات او به نوعی تجلّی می‌کند، شخصی است دانا و نکته سنج و زیرک.

دکتر محمّد علی اسلامی ندوشن می‌نویسد:

"رند یعنی فردی که همه اعتقادها و نظریه‌ها را شناخته و هیچ یک را به تنهایی و تمامی نپذیرفته و از مجموع آنها نظریه و مشی خاصی برای خود اتحاذ نموده که باز مفهومش به حق تردید دربارهٔ همه باورهاست. از این راه آمادگی پیدا می‌کند که به سبکباری و خلوص و بی‌ریایی و روشن‌بینی نزدیک شود"[۲].

در جاهایی رند به معنی ولی و انسان کامل نیز در *دیوان حافظ* معرفی شده است:

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس　　گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت[۳]

اگر بخواهیم دیدگاه نظری حافظ را نسبت به جایگاه او در عالم وجود خلاصه کنیم، باید بگوییم که از نظر او باید دلیری کرد و وضع بنیادی انسان را همچون موجود

---

۱. حافظ شیرازی، شمس‌الدّین محمّد: *غزلهای حافظ*، شرح از حسین علی هروی، ص ۷–۶.
۲. اسلامی ندوشن، دکتر محمّد علی: *ماجرای پایان ناپذیر حافظ*، ص ۸۰
۳. داریوش آشوری: هستی‌*شناسی حافظ*، نشر مرکز، سال ۱۳۷۷.

خاکی‌یی که مأموریت ازلی دارد، پذیرفت. برای این دل به دریا زدن و پذیرفتن وضع انسان، بی‌باکی، روشن‌بینی و راستی ضروری است و برای آن می‌باید از همه گفته‌ها و یافته‌ها و ساخته‌های زهد ظاهری و ریایی فاصله گرفت که برداشتی یکسره ضدّ دین، از انسانیت دارد.

فهم حافظ از راه ارزشگزاری اخلاقی، چنانکه رسم است، البتّه جز فهم سطحی نیست. چنانچه بگوییم حافظ از آنرو که راستگوست و پاکباز، با اهل ریا و دروغ می‌ستیزد، چیزی را دربارهٔ او روشن نمی‌کند، زیرا ما به هیچ وجهٔ سندی در دست نداریم که راستگویی او را اثبات کنیم، بلکه تنها سند راستگویی او آن است که گه‌گاه به ریاکاری‌ها و بازیگری‌های خود خنده می‌زند.

رندی آن قلمرویی از آزاده جانی و آزاداندیشی است که در متن فرهنگ دینی، از راه تأویل وحیانی می‌توان بدان رسید. حافظ منطق وجودی انسان را، چنانکه از گزارش تأویلی *قرآن* برمی‌آید، تا نهایت دنبال می‌کند و تا بدانجا می‌کشاند که هیچ کس دیگری پیش و پس از او در پهنه فرهنگ ایرانی نکرده است و از این راه است که او از عالم رندی‌یی سر درمی‌آورد که رویاروی عالم زهد است!

دکتر زرّین‌کوب می‌نویسد:

"رند کیست؟ آنکه به هیچ چیز سر فرود نمی‌آورد، از هیچ چیز نمی‌ترسد و زیر این چرخ کبود، ز هر چه رنگ تعلّق پذیرد آزاد است. نه خود را می‌بیند و نه به ردّ و قبول غیر نظر دارد. اندر دو جهان کرا بود زهرهٔ این؟"[۱]

کلمهٔ رند در *برهان قاطع*:

"هوشمند، باهوش، هوشیار، آنکه با تیزبینی و ذکاوت خاص، سالوسان را بشناسد".

در *لغت‌نامهٔ دهخدا* دربارهٔ رند می‌گوید:

"شخصی که ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش در سلامت باشد".

پرویز اهور می‌نویسد:

---

۱. *از کوچهٔ رندان*، ص ٤۱.

"رند در اصطلاح صوفیان به کسی گفته می‌شود که خود را از بند قیود ظاهری معمولی به کلی رها کند و محو حقیقت شود. رندی حافظ دوری از ریاکاری و خشکی ودروغ، نیایش زیبایی و اعتقاد به لزوم برخورداری از نعمت‌ها و شادی‌های حیات و دوری از مردم آزاری و گردن نهادن به بندگی و زبونی در برابر ستم و زور و بیم نداشتن از تهی‌دستی و ناکامی و حتّی مرگ، ضمن دورماندن از غرور خشم و با اعتقادی راسخ به انسانیت و ارزش‌های والای انسان بودن است"[۱].

رند، قبلاً به معنی مردم حیله‌گر، زیرک، غدّار، شاطر، منکر، لاابالی و بی‌قید بوده است و تاریخ ادب فارسی در تطور مفهوم این واژه، نقش مؤثری داشته است. شاعران دیگری از جمله شاه نعمت الله ولی و سلمان ساوجی نیز رند را به همین معنی و مفهوم حافظ به کار برده‌اند:

فرصت شمار طریقه رندی که این نـشان   چون راه گنج بر همه کس آشکار نیست[۲]

رند را چون گنج دست نیافتنی می‌داند.

در شعر حافظ رندی طریقه و مسلک و آیینی می‌شود با ویژگی‌های خود. او خود را زاهد، صوفی، عارف یا مسلمان معرفی نکرده، ولی به رندی خود اعتراف می‌کند:

من ارچه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه   هـزار شـکر کـه یـاران شـهر بـی‌گنهنـد[۳]

رندان حافظ اهل جاه و مقام و زرق و نفاق، خودبینی و خود رأیی، حریص و آزمند و متظاهر و ریاکار نیستند و به عبارتی، صفاتی مشابه فتیان دارند.

در سراسر *دیوان حافظ* نمی‌توان به روشنی دست‌یافت که او را با مبانی باورهای مردم مخالف بپنداریم. خواه کسی پیرو عرفان باشد یا مذاهب دیگر. هرگز به طور مطلق نسبت به هیچ دین و آیینی بدبینی نداشته و به اساس باورهای مردم حمله نبرده است.

---

۱. *کلک خیال‌انگیز یا فرهنگ جامع دیوان حافظ*، ص ۲۰۳.
۲. حافظ، غنی، ص ۵۱.
۳. همان، ص ۱۳٦.

کلمهٔ رند، مانند بسیاری از واژه‌های دیگر همیشه مفاهیمی یکنواخت نداشته است. به ویژه هنگامی که به ادبیات عرفانی پای نهاد تطور پیدا کرد و تطور مفاهیم رندی هم به حافظ منتهی نمی‌شود.

حال می‌پردازیم به مفاهیمی در شعر حافظ با موازین خلق و خوی فتیان و رندان (به مفهوم حافظ).

دستگیری از ضعیفان

دایم گل این بستان شاداب نمی‌ماند   دریاب ضعیفان را در وقت توانایی[۱]

نکوهش مردم آزادی

زنهار تا توانی اهل نظر میازار   دنیا وفا ندارد ای نور هر دو دیده[۲]

*

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است
کار بد مصلحت آنست که مطلق نکنیم[۳]

صبر و پایداری

صبر و ظفر هر دو دوستان قدیمند   بر اثر صبر نوبت ظفر آید[٤]

*

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم
سرزنش‌ها گر کند خار مغیلان غم مخور[٥]

*

ای دل صبور باش و غم مخور که عاقبت
این شام صبح گردد و این شب سحر شود[٦]

---

۱. حافظ، حسین پژمان، ص ۲۲٦.
۲. حافظ، غنی، ص ۲۹۵.
۳. همان، ص ۳۵۰.
۴. *دیوان حافظ*، انجوی، ص ٥٤.
۵. *دیوان حافظ*، قزوینی و غنی، ص ۱۷۲.
۶. حافظ، پژمان، ص ۹۷.

نکو کاری

آن دم که دل به عشق دهی خوش دمـی بـود
در کـار خیـر حاجـت هـیچ اسـتخاره نیـست[1]

*

بر این رواق زبر جد نوشـته‌انـد بـه زر   که جز نکویی اهل کرم نخواهد ماند[2]

*

ده روز مهر گردون افسانه است و افسون   نیکی بجـای یـاران فرصـت شـمار یـارا[3]

*

چو غنچه گرچه فرو بستگی است کار جهان   تو همچـو بادبهـاری گـره‌گـشا مـی‌بـاش[4]

قناعت

در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است
خـدایا مـنعمم گـردان بـه درویـشی و خرسـندی[5]

دوری از تعلّق

غلام همت آنم که زیـر چـرخ کبـود   ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد اسـت[6]

ترک خودخواهی و خودبینی و غرور

در محفلی که خورشید اندر شمار ذرّه است   خود را بـزرگ دیـدن شـرط ادب نباشـد[7]

*

در بساط نکته دانان خود فروشی شـرط نیـست
یا سخن دانسته گوی ای مرد بخرد یا خموش[8]

---

۱. حافظ، قزوینی و غمی، ص ۵۰.
۲. همان، ص ۱۲۲.
۳ همان، ص ۵.
۴. همان، ص ۱۸٦.
۵. همان، ص ۳۰۷.
۶. حافظ، حسین پژمان، ص ۱۱.
۷. همان، ص ۱۰۵.
۸. همان، ص ۱۰۵.

رفتار نیک و حسن خلق

به حسن خلق توان کرد صید اهل نظر　　بـه دام و دانـه نگیرنـد مـرغ دانـا را[۱]

*

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است　　بـا دوسـتان مـروت بـا دشـمنان مـدارا[۲]

*

گمان صدق و محبت ببین نه نقص گنـاه　　که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کنـد[۳]

ترغیب به سعی و کوشش

سعی ناکرده در این راه به جایی نرسی　　مزد اگر می‌طلبی طاعـت اسـتاد ببـر[٤]

راستی و راست کرداری

ز فکر تفرقه بازآی تـا شـوی مجمـوع　　به حکم آنکه چو شد اهرمن سـروش[۵]

*

به صدق کـوش کـه خورشـید زایـد از نفـست
که از دروغ سـیه روی گـشت صـبح نخـست[٦]

*

خاطرت کی رقم فیض پذیرد هیهات　　مگر از نقش پراکنده ورق ساده کنی[۷]

بدگویی نکردن از دیگران

گـر بـدی گفـت حـسودی و رفیقـی رنجیـد
گو تو خوش باش که ما گوش به احمق نکنـیم[۸]

---

۱. حافظ، حسین پژمان، ص ٤.
۲. همان، ص ۵.
۳. همان، ص ۱۲۷
۴. همان، ص ۱۷۰.
۵. همان، ص ۱۱۹.
۶. همان، ص ۲۱.
۷. همان، ص ۳٤۱.
۸. همان، ص ۳٦۱.

دوری از جنگ و ستیز

یک حرف صوفیانه بگویمت اجازت هست ای نوردیده صلح به از جنگ و داوری[۱]

عزت نفس داشتن

گرچه گردآلود فقرم شرم باد از همّتم گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم[۲]

*

دل خستهٔ من گرش همتی هست نخواهد ز سنگین دلان مومیایی[۳]

*

همایی چو تو عالیقدر و مهر استخوان تا کی
دریغ این سایهٔ دولت که برنا اهل افکندی[٤]

*

با وجود بینوایی روسیه با دم چو ماه گر قبول فیض خورشید بلند اختر کنم[٥]

توکّل داشتن

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریست
راهرو گر صد هنر دارد توکّل بایدش[٦]

*

دیدهٔ بخت به افسانه او شد در خواب کو نسیمی ز عنایت که کند بیدارم[٧]

*

سالک از نور هدایت طلبد راه به دوست که به جایی نرسد گر به ضلالت برود[٨]

---

۱. حافظ، حسین پژمان، ص ۳۱۵.
۲. همان، ص ۱۳۸.
۳. همان، ص ۳۵۱.
۴. همان، ص ۳۰۷.
۵. همان ص ۲۳۸
۶. حافظ، غنی، ص ۱۸۷.
۷. همان، ص ۱۲۱.
۸. همان، ص ۱۵۰.

غم دنیا نخوردن

تـا کـی غـم دنیـای دنـی ای دل دانـا   حیف است ز خوبی که شود عاشق زشتی[۱]

سخت نگرفتن کارها

هر که چون لاله کاسه گردان شد   زین جفا رخ به خون بـشوید بـاز[۲]

دوری از ریا

بـاده نوشـی کـه در او هـیچ ریـایی نبـود
بهتر از زهد فروشـی کـه درو روی و ریاسـت[۳]

*

ریـا حـلال شناسـند و جـام بـاده حـرام   زهی شریعت و ملّت زهی طریقت و کیش[٤]

پند و نصیحت شنودن

پیران سخن به تجربه گفتند و گفتمت   هان ای پسر پیر شوی پند گوش کن[٥]

*

پند حکیم محض صوابست و عین خیـر   فرخنده بخت آنکه به سمع رضا شـنید[٦]

*

نصیحت گوش‌کن جانا که از جان دوست‌تر دارنـد
جوانـان سـعادتمند پنـد پیـر دانـا را[۷]

*

نصیحتی کنمـت بـشنو و بهانـه مگیـر   هر آنچه ناصح مشفق بگویدت بپـذیر[۸]

---

۱. حافظ، غنی، ص ۳۰۳.
۲. همان، ص ۱۷۸.
۳. همان، ص ١٦.
۴. همان، ص ۲۸.
۵. همان، ص ۲۷۵.
۶. همان، ص ١٦٥.
۷. همان، ص ٢٤.
۸. همان، ص ۱۷۳.

اغتنام فرصت

وقـــت را غنیمـــت دان آنقـــدر کـــه بتـــوانی
حاصل از حیات ای جان یکدم است تـا دانـی[۱]

*

قـدر وقـت در نـشناسد دل و کـاری نکنـد   بس خجالت که از این حاصل اوقات بریم[۲]

صبر و تحمل

ترسم کزین چمن نبری آستین گـل   کز گلبنش تحمل خاری نمی‌کنـی[۳]

*

کمتر از ذره نه ای پست مشو مهر بـورز   تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنـان[٤]

دوستی کردن

درخت دوستی بنشان که کام دل ببار آرد   نهال دشمنی برکن که رنج بی‌شـمار آرد[۵]

فهرست منابع

۱. *از کوچهٔ رندان*، دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳٥٤ ه ش.
۲. *برهان قاطع*، به اهتمام دکتر محمّد معین، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳٦۳ ه ش.
۳. *حافظ*، بهاءالدّین خرمشاهی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۳ ه ش.
٤. *حافظ‌شناسی*، جلد ششم، سعید نیاز کرمانی، نشر پاژنگ، ۱۳٦٦ ه ش.
۵. *دیوان حافظ*، حسین پژمان، انتشارات فروغی، ۱۳٦٦ ه ش.
٦. *دیوان حافظ*، محمّد قزوینی و قاسم غنی، انتشارات زوّار، تهران، ۱۳۷٤ ه ش.
۷. *شرح غزلهای حافظ*، حسین علی هروی، نشر تندر، ۱۳٦۷ ه ش.
۸. *عقاید و افکار خواجه حافظ*، پرتو علوی، نشر اندیشه، ۱۳٥۸ ه ش.
۹. *کلک خیال‌انگیزی فرهنگ جامع حافظ*، پرویز اهور، انتشارات، ۱۳٦۳ ه ش.

---

۱. حافظ، غنی، ص ۲۳٤.
۲. همان، ص ۲٥۷.
۳. حافظ، پژمان، ص ۲۱٥.
۴. همان، ص ۷۱.
۵. همان، ص ۷۱.

۱۰. *گلستان سعدی*، تصحیح حسن انوری، نشر قطره، ۱۳۷۷ ه ش.

۱۱. *گلگشت در شعر و اندیشهٔ حافظ*، *محمّد امین ریاحی*، انتشارات علمی، ۱۳۷٤ ه ش.

۱۲. *لغت‌نامهٔ دهخدا*، علی اکبر دهخدا، انتشارات بنیاد لغت‌نامهٔ دهخدا.

۱۳. *ماجرای پایان ناپذیر*، محمّد علی اسلامی ندوشن، نشر پارسی، ۱۳۷٤ ه ش.

۱٤. مکتب *حافظ*، منوچهر مرتضوی، انتشارات توس، ۱۳٦٥ ه ش.

۱۵. هستی*شناسی حافظ*، داریوش آشوری، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ه ش.

بستر تاریخی شکل‌گیری شعر عرفانی و نقش آن در اخوّت جهانی

عبدالله عطایی*

پیدایش ادبیات فارسی نوین را اغلب به‌عنوان بارزترین رنسانس ایرانی پس از فروپاشی دولت ساسانی می‌دانند، زیرا زبان فارسی مهم‌ترین شاخصهٔ هویت تاریخی ایران است. با وجود این فارسی نوین مبیّن فرهنگی، کاملاً نو و اسلامی بود و چندان پیوندی با فرهنگ ایران باستان نداشت، هر چند که ابعاد و جنبه‌هایی از فرهنگ ایران باستان که با روح و پیام اسلام مغایرتی نداشت، از میان نرفت، بلکه محتوای آن برای کسب موقعیتی مهمّ نسبت به شناخت اسلام، اصلاح گردید و شکل آن درنتیجهٔ قبول زبان عربی به عنوان زبان علم و بیان مفاهیم دینی و علمی تغییر یافت.

"فارسی نوین با شعر آغاز گشت. قدیم‌ترین اشعار فارسی که باقی‌مانده است، متعلّق به اواسط قرن سوّم هجری است. *تاریخ سیستان* که مؤلّف آن ناشناخته است و در قرن پنجم هجری تألیف شده است، نخستین شعر فارسی را به سگزیان نسبت می‌دهد. بنابر گزارش *تاریخ سیستان* هنگامی که پیروزی یعقوب لیث صفاری را بر عمار خارجی جشن گرفته بودند، یکی از شعرا به زبان عربی شعری در تهنیت این پیروزی و مدح یعقوب لیث صفاری سرود. یعقوب گفت: چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟ محمّد بن وصیف پس

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

شعر پارسی گفتن گرفت و اوّل شعر پارسی اندر عجم او گفت و پیش از او کسی نگفته بود"[1].

بنابراین علی‌رغم دگرگونی عمیق اوضاع اجتماعی ایران، پس از فتوحات مسلمانان و نیز در پی انقلاب عقیدتی که حاصل نفوذ اسلام در عمق اندیشهٔ ایرانیان بود، علما و اندیشمندان ایرانی با تمسّک به زبان عربی و هم‌چنین پس از قرن سوّم هجری با تمسّک به زبان فارسی نوین به ویژهٔ شعر فارسی، در مساعی متمرکزی که تمدّن جدید شرق عالم اسلام را به وجودآورد شرکت جستند و اتّفاقاً فعّال‌ترین شرکت‌کنندگان در این کار عظیم و همه جانبه بودند.

در این دوره بود که ادب دری برآمد و اگرچه ملهم از نمونه‌های عرب بود امّا فرهنگ و سنن بومی در پرورش آن نقش اساسی داشت و یک حرکت تدریجی و تکاملی را پشت سرگذاشت.

از جمله عواملی که بستر شکوفایی ادب و به ویژه شعر فارسی را مهیّا نمود دربارهای متعلّق به سلاطین و امرای محلّی ایرانی بودند. همان‌گونه که خاطر نشان گردید مؤلّف *تاریخ سیستان* ظهور شعر فارسی را به صورت رسمی در واقعهٔ شادباش پیروزی یعقوب‌لیث بر عمّار خارجی می‌داند، هم‌چنین محمّد عوفی در *لباب‌الالباب* از حنظله بادغیثی و شماری دیگر از شعرا که در ایّام دولت سامانی به سر می‌بردند یاد می‌کند. دربار بخارا در سراسر دورهٔ فرمانروایی حکّام آل سامان، مرکز درخشان ادب فارسی و عربی بود، چنانکه دربارهای محلّی خراسان و ماوراءالنّهر نیز از شعرا حمایت می‌کردند. بی‌تردید محصول شعری این دوره فراوان بوده است، امّا از شعرای قرن سوّم قطعات پراکنده‌ای باقی‌مانده است، ولی همین مقدار برای به دست دادن طرحی از شکوه و تنوع نخستین فعّالیت شعری کفایت می‌کند. از آن پس شعر فارسی را می‌توان کامل و بالغ دانست. مایه‌های اصلی و صورت‌های آن تثبیت گردید و همان اصول و سنّت می‌بایست کلیهٔ اشعار بعدی را شکل دهد.

---

۱. بهار مشهدی، ملک‌الشعرا محمّد تقی (مصحّح) *تاریخ سیستان*، انتشارات معین، تهران، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵.

البتّه این زبان مقدار زیادی واژگان را در خود واردکرده است. این مقدار به مرور زمان در زبان ادبی رو به افزایش نهاد و میان اشکال مختلف ادبی تمایز پدیدآورد، به طوری که در شعر حماسی کمتر ولی در شعر غنایی بیشتر لغات عربی پذیرفته شدند.

بدیهی است هرگز کسی به فارسی خالص، یعنی به کلّی خالی از واژه‌های عربی چیزی ننوشته است. ابوحاتم رازی (م: ۳۲۲ ه/۹۳٤ م) معتقد است که یک ایرانی برای بیان مفاهیم مختلف ناگزیر است به کلمات عربی توسّل جوید.

فارسی نوین از همان آغاز، زبانی آمیخته برپایه لهجهٔ فارسی بوده است امّا دارای نشانه‌هایی آشکار از دیگر لهجه‌های ایرانی است که کلمات عربی نیز در آن رسوخ کرده است، این عامل بود که فارسی نوین را زبان مشترک سرزمین‌های ایرانی و زبان ادبی و فرهنگی شرق عالم اسلام در قرون متمادی ساخته است.

به هر حال چون شعر فارسی در دربارها برای ستایش و تجلیل از امیران و سلاطین ایرانی منشأ گرفت، از این رو شعر غنایی نخستین شاخه شعری بود که پدیدار گردید. بدون تردید شعر غنایی تحت حمایت امرای سامانی در بخارا که مرکز بزرگ ادبی بود ترویج و تکامل یافته است.

تشویق‌های بی‌سابقه آل سامان، صلات‌گران و اموال کثیری که آنان در این دوره در راه تشویق شاعران صرف می‌کرده‌اند به اندازه‌ای بود که آنان (شعرا) را به درجات بلندی از ثروت و مکنت می‌رساند. دربارهٔ رودکی گفته‌اند که بنه او را چهار صد شتر می‌کشید[۱]. و گروهی از شعرا چندان تنعم و جلال داشتند که با خدم و حشم حرکت می‌کردند و مانند شاهان با موکب از معابر می‌گذشتند[۲].

در میان امرا و سلاطین و وزرای این عصر بسیار کسان بودند که یا خود شاعر و نویسنده بودند، مانند شمش‌المعالی، ابن العمید و عتبی و یا از تشویق شعرا به هیچ وجه غفلت نمی‌کردند.

---

۱. صفای سمنانی، [دکتر] ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۱، ص ۳۵۷.
۲. همان، ص ۳۵۸.

پس از این بر اثر فتوحات غزنویان و سپس سلجوقیان و گسترش حوزه نفوذ آنان زبان فارسی از دورترین نقاط ماوراءالنّهر تا سواحل مدتیرانه و از دجله تا سند و پنجاب گسترس یافت و این عامل حیطهٔ بسیار و سیعی برای پروراندن بیشتر شاعران و نویسندگان خوش ذوق و با استعداد نسبت به محیط سابق فراهم نمود و سرودنِ اشعار در قالب‌های مختلف در جامعهٔ آن روز جایگاه ویژه‌ای پیدا نمود و شعرای بزرگی چون رودکی و فردوسی پا به عرصه وجود گذاشتند.

البتّه به نظر می‌رسد که تعقیب تفکر استقلال ایرانیان، در زمینه رشد و بالندگی شعر فارسی حایز کمال اهمیّت باشد. با ظهور سلجوقیان و تثبیت حاکمیت آنان، ایران در جهت غرب شروع به گسترش نمود و سلاطین سلجوقی شروع به توسّعه طلبی به سوی غرب کردند، در حالی که غزنویان چون از ایران رانده شده بودند، می‌کوشیدند تا موقعیت خود را در مولتان، پنجاب و سند استوار سازند و در عین حال نفوذ زبان و فرهنگ ایرانی را در میان اقشار بالای اجتماع متصرفات خود در هند توسّعه دهند. بنابراین از لحاظ فرهنگی عصر سلجوقیان و غزنویان یکی از مقاطع اوج فرهنگ و تمدن ایرانی است. این توسّعه فرهنگی در رشد شهرها، تأسیس مدارس بزرگ و انتقال دستگاه اداری و دیوانی از دست خاندان‌های دیوان سالار قدیم به خاندان‌هایی از طبقهٔ متوسّط منتقل می‌شد. به قول باسانی (*تاریخ ایران* ـ کمبریج) و اگر سیل بنیان کن مغول ایران را درنمی‌نوردید چه بسا تحوّلات بی‌سابقه‌ای اتفاق می‌افتاد[۱].

شعر فارسی در دورهٔ زوال سلسلهٔ سلجوقیان هم‌چنان پررونق بود، امّا قوالبی که شاعران گذشته به کمال رسانده بودند، رفته رفته جایگاه خود را از دست داد و شعر در مسیر کاملاً تازه‌ای شروع به بالیدن کرد.

از نقطهٔ نظر اجتماعی، شعرا دیگر آن ارج و مقامی را که در گذشته از آن برخوردار بودند نداشتند، امپراتوری سلجوقی به دولت‌هایی با وسعت‌های مختلف تجزیه شده بود. پادشاهان به شعرا که نسبت به هم رشک می‌ورزیدند و به هر کس که به آنان صله می‌داد کرنش می‌کردند، چندان التفاتی نمی‌ورزیدند. شعرا ناگزیر بودند برای تأمین

---

۱. بویل، جی.آ.: *تاریخ ایران*، دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، ص ۵۲۲.

معاش روزانه به تکاپوی یافتن صله و پاداشهای مادی برخیزند، این امر به تنهایی کافی بود تا سبب گردد که مدیحه‌سرایی منزلت گذشته خود را از دست بدهد.

هم‌چنین رشد قدرت شهرها و اصناف و بازارها از عوامل دیگر ضعف جایگاه قصیده‌گویی و مدیحه‌سرایی بود. این پدیده جدید در افزایش مقبولیت غزل و رباعی در نیمه دوم قرن ششم بسیار مؤثّر بود.

از همین دورهٔ شعر و نثر فارسی برای ارشاد مردم در خانقاه‌ها و در آثار صوفیه راه یافت و در تمام مجالس وعظ و سماع و ارشاد و در قریب به تمام کتب عرفان و منظومه‌های صوفیانه که در ایران آن عصر به وجود آمد به نحوی که مورد فهم همگان باشد به کار رفت. بدین ترتیب ادب فارسی که تا قبل از این فقط مورد حمایت دستگاه‌های دولتی بود در میان عامه مردم راه یافت و آثار دلپذیر عرفا، طالبان و طرفداران بسیار یافت و این امر یکی از علل مهمّ توسعه و گسترش شعر و ادب فارسی گردید.

از مسایل قابل توجّه این عصر بدبینی شدید شعرا از وضعیت موجود و انعکاس آن در شعر است. نابسامانی وضع اجتماعی این دوره به ناخشنودی عقلا و درنتیجه بدبینی آنان نسبت به دنیا و مافیها بود. در این دوره کمتر کسی است که از غلبه متظاهران به دین و از رواج فساد و تزویر و قتل و غارت شکایت نکند. اندک اندک دنبالهٔ این شکایات به دنیا و هر چه در اوست کشید، چنانکه بسیاری از آنان جهان و جهانیان را به رسواترین صورت وصف کردند. شاید همین امر باعث شده است که غالباً شعرای قرن ششم خاصّه اواخر آن در باز پسین سال‌های حیات خود میل به اعتکاف و اعتزال پیدا می‌کردند، چنانکه در احوال سنایی، ظهیرالدّین فاریابی و خاقانی گفته‌اند. با ظهور شعر عرفانی و راه یافتن آن به خانقاه‌ها، عدّه‌ای شاعر مستغنی از دربار و صله و انعام ظهور کردند.

یکی از مهمّ‌ترین جنبه‌های فرهنگ و تمدّن اسلامی تصوّف و عرفان است. در میان هر قومی عرفان جلوه خاص داشته است و احتمالاً ملّتی را نمی‌توان یافت که از عرفان بی‌بهره باشد. از جمله خصوصیّات عرفان یکی این است که در آن با وجود اختلافات فرعی، در اساس و اصول کمتر دچار تفرقه هستند. عرفان نزاع و پیکار پیروان ادیان گوناگون را تا حدودی حل می‌کند زیرا می‌گوید، ادیان وحی و الهام یک خدا هستند و

همه پیامبران انسان را برای شناخت یک خدا و ایجاد پیوند دوستی و آشتی با یکدیگر و پیراستن خوی و تهذیب اخلاق فراخوانده‌اند. چنانکه پیر ابوالفضل سرخسی در این باره گفت:

"ای فرزند یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر آمدند و مقصد و هدفشان یک سخن بود و گفتند با خلق بگویید که خدا یکی است، او را شناسید و او را باشید"[۱].

بنابراین شعر فارسی پس از طی مراحلی به عنوان مهم‌ترین ابزار برای عرفا و متصوّفه در جهت نشر اندیشه‌های آنان و ارتباط با مردم مورد استفاده قرارگرفت و به دلیل آن که عرفان و تصوّف مشربی است خالی از تعصّبات معمول و این که همهٔ چیز را «او» می‌بیند و می‌گوید و همه را به سوی او می‌داند، بیشترین نقش را از طریق شعر فارسی بر یگانگی امم و اخوّت جهانی از خود بر جای گذاشت. و این موضوع بی‌شک از ویژگی‌های فکری است که علی‌رغم دگرگونی‌های بسیار در شعر و ادبیات ایران (فارسی) جلوه دایم دارد و به آن رنگ خاصّی می‌دهد که رنگ حیات و رنگ انسانیّت و یگانگی و وحدت است. در ادبیات اسلامی ایران چیزی که مخصوصاً این جنبهٔ انسانی فرهنگ را جلوه بیشتری می‌دهد عرفان است و در عین آن که معرّف جوّ اجتماعی زمان خود هستند، به همهٔ انسانیّت تعلّق دارند و انعکاسی از آمال و آلام تمام طبقات انسانی‌اند.

به علاوه ویژگی‌های فکری و فرهنگ ایرانی ـ اسلامی، تسامح و آزادی اراده و اغتنام فرصت در این ادبیات را به اوج اعتلایی که در حدّ قامت انسانیت است می‌رساند.

"تسامح نه فقط اختلاف در مذاهب و عقاید را نادیده می‌گیرد بلکه اختلاف در طبقات و نژادها اعتباری می‌شوند و نگرش این فرهنگ که مبتنی بر انسان دوستی منبعث از روح اسلام است در این شعر زیبا و جهانی سعدی بازتاب دارد:

---

۱. عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدّین: *تذکرةالاولیا*، چاپ دکتر استعلامی، ص ۸۰۲

بنـی آدم اعـضای یکدیگرنـد   که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضو به درد آورد روزگـار   دگـر عـضوها را نمانـد قـرار

و حتّی مسئله آزادی اراده بر رغم جبر خشنی که لازمه بینش عرفانی اهل وحدت است اضافه «شرّ» را به «وجود» ناروا می‌داند و ناچار شرّ را به «عدم» اضافه می‌کند"[۱].

منابع

۱. بویل، جی.آ.: *تاریخ ایران*، از آمدنِ سلجوقیان تا فروپاش دولت ایلخانان، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمهٔ حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ه ش، ج ۵.

۲. بهار مشهدی، ملک‌الشعرا محمّد تقی (مصحّح): *تاریخ سیستان*، انتشارات معین، تهران، ۱۳۸۱ ه ش.

۳. زرّین‌کوب بروجردی، [دکتر] عبدالحسین: *نه شرقی نه غربی ـ انسانی*، مجموعهٔ مقالات، تحقیقات، نقدها و نمایشواره‌ها، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوم ۲۵۳۶.

٤. صفای سمنانی، [دکتر] ذبیح الله: *تاریخ ادبیات ایران*، جلد اول، کتابفروشی ابن سینا، تهران،۱۳۳۳ ه ش.

۵. عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدّین: *تذکرةالاولیا*، تصحیح دکتر محمّد استعلامی، زوّار، تهران، ۱۳٤٦ ه ش.

---

۱. زرّین‌کوب بروجردی، [دکتر] عبدالحسین: *نه شرقی نه غربی انسانی*، ص ۳۷.

انعکاس اخوّت و برابری در رباعیات عرفانی فارسی

عراق رضا زیدی*

عرفان و تصوّف یکی از شاخه‌های دین اسلام است. اسلام تنها دینی است که دستورالعمل خود را به صورت «*قرآن* مجید» دارد *قرآن* کریم کتابی است. و در جا جای *قرآن* کریم در موارد گوناگون درس اخوّت و مساوات و صلح و آشتی داده و تمام انسان‌های روی زمین را از اولاد یک مرد و زن قرارداده است.

یایها الناس انا خلقنکم من ذکر و انثی و جعلنکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم[۱]. ترجمه: ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شما را به صورت شعوب و قبایل قراردادیم تا یکدیگر را بشناسید. بزرگوارترین شما نزد خدا متّقی‌ترین شماست.

علاوه بر *قرآن* پاک در حدیث رسول(ص) این نکته آشکارا بیان شده است.

لیس بالمؤمن الذی یبیت الشبعان و جاره جائع الی جنبه. ترجمه: اهل ایمان نیست کسی که سیر بخوابد و در جنب وی همسایه‌اش گرسنه باشد.

لیس من المؤمنین الذی یشبع و جاره جائع الی جنبه. از اهل ایمان نیست کسی که خود سیر شود همسایه‌اش در پهلوی وی گرسنه باشد[۲].

همین نکته در *نهج البلاغه* از این قرار آمده است که مولا علی(ع) فرمود:

---

* استادیار فارسی جامعهٔ ملّیهٔ اسلامیه، دهلی‌نو.

۱. حجرات (٤٩)، آیه ۱۳.

۲. ریاضة الواعظین، ص ٤٥٣.

اشعر قلبک الرحمة للرعیة و المحبة بهم و اللطف بهم و لاتکونن علیهم سبعاً ضاریا تغتنم اکلهم. فانهم صنفان، اما اخ لک فی الدّین و اما نظیر لک فی الخلق. ترجمه: با مردم خود با رحمت و رأفت برخورد نمایید و برای آنها مثل حیوان درنده نباشید که آنها را می‌خواهد بدرد و بخورد، به خاطر این که مردم دو صنف‌اند یا برادر دینی شما و یا آفریده‌ای مانند شما هستند.

جای دیگر می‌گوید:

احب الذخائر الیک ذخیره العمل الصالح؛ ترجمه: برای شما محبوب‌ترین ذخیره، ذخیرهٔ عمل صالح است.

ذخیرهٔ بزرگ ادبیّات فارسی پر از عرفان و تصوّف است ولی تا به حال فقط مثنوی و غزل مورد بررسی و پژوهش قرارداده شده و عرفان و تصوّف در آن پی‌گیری شده است. در حالی که در رباعیات، مؤثّرترین کارهای عرفان از این اصناف انجام یافته است. شاعران پیام و عقیدهٔ مربوط به عرفان را با آهنگ و موسیقی خاص برای مردم مطرح کرده‌اند. به همین سبب در ابتدا صنف رباعی به عنوان دوبیتی و ترانه یاد می‌شد. رباعی در برابر غزل و مثنوی ازین لحاظ هم مؤثّر دانسته می‌شود که هم در مجلس و هم در حال حرکت، سرودن تمام مثنوی محال است. همین طور برای غزل نیز وقتی باید باشد. ولی رباعی در چند لمحه به سبب خصوصیّت اختصار و جامعیّت، سامعین را از جادوی خود، مسحور می‌کند. شاید همین وجه است که شاعران و عرفا در «رباعیات» چیره‌دستی خود را اظهارکرده و جامعهٔ بشریّت و عالم انسانیّت را درس محدودیت در حدود خود داده است و بنابر موضوع و عنوان سمینار امروزی «نقش ادبیات عرفانی فارسی در ایجاد اخوّت جهانی» را نمایان ساخته است که مقصد اصلی دین اسلام می‌باشد.

علاوه بر شاعران معروف دوره‌های طاهریان و صفاریان فقط رودکی (م: ۳۲۹ ه) را به عنوان نخستین شاعر بزرگ ادبیات فارسی شمرده‌اند و وی را به عنوان ابوالشعرا یادکرده‌اند. همین شاعر است که صنف رباعی را ایجاد کرده است. در حالی که رودکی از جمله شاعران عرفانی به شمار نمی‌آید ولی در رباعیاتش وصف عرفان به درجهٔ کمال موجود است. مثلاً:

جایی که گذرگاه دل محزون است آنجا دو هزار تیره بالاخون است
لیلی صفتان ز حال ما بی‌خبرند مجنون داند که حال مجنون چون است

در رباعی مزبور واژه «دل محزون» به معنی عوام‌النّاس به کاربرده شده است و مرادش به مردمی است که دل او از درد دیگران پرخون می‌شود. و اصطلاحی است که صوفیان بیشتر از آن استفاده می‌کنند. واژهٔ دیگر «لیلی صفتان» برای آن طبقهٔ محدود عوام است که در پی‌آزار مردمان می‌باشند به کاربرده شده است. واژه «مجنون» در این رباعی نشانگر آن طبقه است که از دست مستبدان آزار می‌بینند. می‌گوید: فقط مظلوم از وضع مظلومان پیرو هر مذهب که باشد آگاه است. ولی ظالم هیچ کاری به سرگردانی مظلوم ندارد. در رباعی دیگر می‌گوید:

در جستن آن نگار پرکینه و جنگ
گشتیم سراپای جهان با دل تنگ
شد دست ز کار و رفت پا از رفتار
این بس که به سرزدیم و آن بس که به سنگ

در این رباعی «آن نگار پرکینه و جنگ» استعمال شده است و مرادش علاوه از محبوب، مردم کینه‌پرور و کسانی است که آماده به جنگ و جدال با مردم و انسانیت هستند. اینجا ترکیب «سراپای جهان» استعمال شده است نه که سراپای اسلام و می‌توان گفت که مقصود به کاربردن ترکیب «سراپای جهان» برای نشان دادن اخوّت و برادری جهان است و این رباعی نمایندگی می‌کند برای همه انسان‌ها که حمایت از اخوّت و برادری کرده و نیز برای مبارزه با استبداد گام برمی‌دارند. شاعر عقیده دارد که وقتی جهان از مردم کینه‌پرور و حامیان جنگ و جدال خالی شود دنیا خود به خود جای امن و آشتی و رشک فردوس خواهد شد.

بعد از رودکی، شاعر و فیلسوف و مفکّر معروف بوعلی سینا (م: ٤٢٨ ه) حل مسایل انسانی را به حوالهٔ اجزای ترکیبی بدنی و جسمانی مطرح کرده و می‌فرماید که همهٔ انسان‌ها از آتش و آب و خاک و باد تخلیق شده‌اند حتی متاع درد که ارزان‌تر و عزیزترین سرمایهٔ روح انسان است.

آن آتش آب تن که روح ثانی است خون است نه خونی چه سبب زندانی است

آری همه سالها به درد ارزانی است   تا مایهٔ جان، چرا بدین ارزانی است

*

آتش چو فکند باد در خرمن گل   بر خاک چکید آب پیراهن گل
ای ساقی می، دست تو و دامن گل   وی دختر رز خون تو در گردن گل

برخی عقیده دارند که شعر عرفانی از کلام بابا طاهر همدانی آغاز می‌گردد. او قطعات خود را رباعی نامیده است. چون وزن قطعاتش در بحر هزج مسدس محذوف مفاعیلن مفاعیلن فعولن سروده شده است. لذا این را قطعات گفتن درست‌تر است.

ابوسعید ابی‌الخیر (م: ٤٤٠ ه) را نخستین شاعر عرفانی باید شمرد که کلامش در راه اتّحاد انسانی در اخلاق و کردار، وی جایگاه خاصی دارد و چون او خوش‌الحان و خوش‌بیان و مهربان بود چنانچه عکس حالاتش در رباعی او به طور بارز مشاهده می‌شود. می‌گوید:

در راه یگانگی نه کفر است و نه دین   یک گام ز خود برون نه و راه ببین
ای جان جهان تو راه اسلام گزین   با مار سیه‌نشین و با خود منشین

آری بنیاد عشق و محبت و اخوّت مربوط به انسانیت بوده و مقصد حیات انسان باید باشد. در رباعی دیگر خود را نماینده انسانیت گفته زبان و عقیده خودش را از دیگران مختلف نامیده است و مقام اصلی‌اش را دور از حدود دوزخ و بهشت تصوّر می‌کند.

همگام با ابوسعید ابی‌الخیر شاعر عرفان، بابا کوهی (م: ٤٤٢ ه) نیز به همین پیغام اخوّت، دعوت می‌دهد. نزد بابا کوهی همه فلسفهٔ دین دلالت بر به دست آوردن جنّت، درس عبادت و ریاضت و زهد و تقوی می‌کند. در عینی‌حال در طریقت کوهی واژهٔ عبادت و ریاضت که فاقد از خلوص باشد، منبع فسق و فساد است. بنابراین بابا کوهی خود را با واژهٔ «من» یاد نمی‌کند بلکه به جای «من» همواره لفظ «ما» را به کار می‌برد و می‌گوید که ما از روز ازل عاشق و مست هستیم و تا به روز آخر جام به دست ما خواهدماند. سیر داستان ازل تا ابد نشان می‌دهد که این تنها برای بابا کوهی تعلّق ندارد بلکه داستان تمام انسان‌های جهان از روز اول تا روز رستاخیز است. اگر کسی که از این جمله صفات بهره‌مند باشد از جمله عیب‌ها دوری خواهد جست. اینجا لفظ «عیب»

شامل همهٔ نقایصی است که در راه صلح و آشتی مثل خارهای سدِّراه می‌شوند. اگر انسان از عیب‌جویی بگریزد، آن وقت تمام اختلافات و تنازعات از بین می‌رود. می‌گوید:

ما روز ازل عاشق و مست آمـده‌ایـم   تا دور ابد جـام بـه دسـت آمـده‌ایـم
گر عاشق و مست و می‌پرستم بینـی   عیبم مکـن از روز الـست آمـده‌ایـم

یکی از معروف‌ترین شاعران عرفانی خواجه عبدالله انصاری (م: ٤٨١ ه) است که رباعی‌های عرفانی را با کمال زیبایی و جاذب‌نظر سروده است. وی عشق و مستی را دوست می‌دارد و در آن حال مستی، می‌خواهد همواره از آن سرشار ماند. تمام اشارهٔ وی بر عشق حقیقی دلالت می‌کند. آری عشق فقط عشق است و همهٔ راه‌های منتهی به عشق که به هموارکردن راه‌های اخوّت و برابری جهانی کمک می‌کند. نزد وی «مقصود دل» و «مراد جانی» به سبب عشق به وجودآمده است و وقتی که دل به مرادش می‌رسد، آن وقت عشق سرمایهٔ عمر جاودانی می‌شود. عشق بوده است که حضرت خضر(ع) را عمر جاودانی بخشید:

مقصود دل و مراد جانی عشق است   سرمایه عمر جـاودانی عـشق اسـت
آن عشق بود کز و بقا یافتـه خـضر   یعنی که حیات جاودانی عشق است

سنایی غزنوی (م: ٥٤٥ ه) راهی از وزارت تا عرفان پیموده است قدر و عظمت حدیقهٔ سنایی در میان شعر عرفانی مسلم است و به سبب آن وی نخستین شاعر بزرگ عرفانی به شمار می‌رود. بنابر قول رومی:

عطار روح بود سنایی دو چشم او   ما از پی سنایی و عطار می‌رویم

سنایی در رباعیات خود حتّی به دشمنان‌اش درس رفتار خوب می‌دهد و اخذکردن راه دوستی راحتی با قاتل و غاصب خود توصیه می‌کند و به نظر بنده این کلید گنج بی‌بهایی برای سلامتی جامعه بشریت است.

آن کس که سرت برید غمخواری تو اسـت   وان کـز کلهـی نهـاد طـرار تـو اوسـت
آن کس که تـرا بـار دهـد بـار تـو اوسـت   وان کس که ترا بی‌تو کند یـار تـو اوسـت

سنایی در رباعی دیگر دربارهٔ بی‌ثباتی دنیا و زندگی جاودانی انسان حرف می‌زند و تلقین نیکی می‌کند و می‌گوید که نیکی اسلحه‌ای است که مردم را از هر خرابی و فساد جلوگیری می‌کند. می‌توان گفت جامعهٔ انسانی که از فسق و فجور پاک است در آن

بدی و بدکرداری و بدگمانی نمی‌تواند زنده ماند. گویا نیکی برای عالم اخوّت و برابری مثل پلی کار می‌کند که مسافران را از یک کنار به کنار دیگر با سلامتی می‌رساند. می‌توان گفت که نیکی مسؤلیت مصوّن‌ماندن را از سفر عالم فانی تا عالم جاودانی دارد.

غم خوردن این جهان فانی هوس است　　از هستی ما به نیستی یک نفس است
نیکویی کن اگر ترا دسترس است　　کاین عالم یادگار بسیار کس است

در صف شعرای عرفانی، شیخ فریدالدّین عطّار (م: ٦١٨ ه) نیز حامل شهرت عالی است. وی مثنوی‌های با عناوین مختلفه مثل *پندنامه*، *مصیبت‌نامه*، *الهی‌نامه*، *اسرارنامه* و غیره سروده است ولی معروفیت عمدهٔ وی به سبب *منطق الطیر* و *تذکرة الاولیا* است. رباعی‌های زیادی هم سروده است که در آن به مردم درس انسانیت می‌دهد و همهٔ مردم را برای کارکردن با همّت و عزم و جوش و ولوله تشویق می‌کند و دورماندن از بی‌چارگی مشورت می‌دهد. می‌توان گفت که او اهل نظاره را پسند نمی‌کند بلکه اهل نظر را دوست می‌دارد.

ای مرد رونده مرد بیچاره مباش　　از خویش مرو برون و آواره مباش
در باطن خویش کن سفر چون مردان　　اهل نظری تو، اهل نظاره مباش

شاعر عظیم عرفانی حضرت عطّار مردم را به زندگانیی که پر از شادی خرمی است دعوت می‌دهد:

بر چهره گل، شبنم نو روز خوش است
در باغ و چمن روی دل افروز خوش است
از دی که گذشت هر چه گویی خوش نیست
خوش باش و زدی مگو که امروز خوش است

مولانا جلال‌الدّین رومی (م: ۷۱۲ ه) بنابر *مثنوی معنوی* که «هست *قرآن* در زبان پهلوی» بزرگترین شاعر عرفانی ایران شمرده می‌شود. قصاید و غزل‌های وی سرمایهٔ مهمّ شعر عرفانی نیز می‌باشند. وی در سرودن رباعی نیز احاطه کامل داشته است. رباعیاتش علم‌بردار اتحاد و یک‌جهتی جهانی است. نزد طریقت مولویه کفر و دین، کافر و مسلمان، نیک و بد، جوان و بچّه و بزرگ برابراند. او اصول مهم دین اسلام را درنظر گرفته پیغام اخوّت و برابری را به جامعه بشریت داده است:

هم کفر و هم دینم و هـم صـافم و درد هم پیرم و هم جوان و هم کودک خـرد
گـر مـن بمـرم مـرا مگوییـد کـه مـرد گو مرده بدو زنـده شـد و دوسـت ببـرد

الغرض تمام عقیده‌ها و تصوّراتی که برای امن و امان و صلح و آشتی لازم به شمار می‌رود در رباعی‌های شاعران عرفانی به درجهٔ اکمل موجود است. شاعران عرفانی از قبیل ابن یمین، عراقی، محمود شبستری، سعدی، حافظ، سیّد علی همدانی و آخرین شاعر صوفی مولانا عبدالرّحمن جامی در قطار شاعران عرفانی، خیلی معروفیت دارند.

در هند نیز سلسله‌ای وجود دارد که بر اخوّت و محبّت و برابری تأکید می‌کند و با تمام جنب و جوش جاری و روان است. در هند نیز صوفیای کرام به توسط سخن‌های خود به مریدان و پیروان خود درس اخوّت و برابری داده‌اند که اثرات آن در کردار و پندار و گفتار و رفتار پیروان ایشان هنوز باقی است و در راه امن و سلامتی میان هنود و مسلمان و سیک‌هان و مسیحیان نقش مهمّی بازی می‌کنند. پیغام شاعران رباعی‌گوی عرفان هند به نام بوعلی قلندر (م: ۷۲٤ ه) نعمت الله ولی (م: ۸۳٤ ه) ملّا شاه بدخشی (م: ۱۰۷۲ ه) سرمد (م: ۱۰۷۰ ه) ملّا محسن فانی (م: ۱۰۸۲ ه) و میر درد (م: ۱۱۹۹ ه) از هند برخاسته ذهن و دل دردمند انسان جهان را روشن می‌کنند و گروهٔ انسان‌های شایسته نیز از آنها الهام گرفته و برای فلاح و بهبود جامعهٔ خود پیام‌های شعری‌شان را به کار می‌گیرند.

ملفوظاتِ حضرت نظام‌الدّین اولیا و اخوّتِ جهانی

علیم اشرف خان*

هند از دیرباز مهد تصوّف و عرفان بوده است. یوگی‌های[1] هند شهرت به سزایی را برای خود کسب کرده‌اند. ولی در راستای عرفان و تصوّف که هندی‌ها علاقه خاصی بدان دارند، مشخّص است که دیدگاه عرفان در هند جایگاه مخصوص داشته است. عرفای جهان بالعموم و عرفای چشتیه در هند بالخصوص قلب عموم مردم را با خدمت خلق مسخّر می‌کردند. گفت و گوی عرفان و تصوّف در هند از کتاب *کشف‌المحجوب* داتا گنج بخش لاهوری آغاز می‌گردد، ولی این هم شایسته تذکّر است که شیخ معین‌الدّین چشتی اجمیری (م: روز دوشنبه، ٦ رجب‌المرجّب سال ٦٢٢ هـ ق.) مرید و خلیفه‌اش حضرت خواجه قطب‌الدّین بختیار کاکی اوشی (م: ١٤ ربیع‌الاوّل سال٦٣٣ هـ ق.) مرید و خلیفه ارشد او حضرت بابا فریدالدّین گنج شکر (م: روز سه‌شنبه ٥ محرّم‌الحرام سال ٦٦٤ هـ ق.) و مرید و خلیفه‌اش خواجهٔ خواجگان حضرت نظام‌الدّین اولیا معروف به محبوب الهی (م: ١٨ جمادی‌الاخر سال ٧٢٥ هـ ق.) خدمات شایانی در زمینهٔ اخوّت جهانی به یادگار گذاشته‌اند.

عصر حضرت نظام‌الدّین اولیا از دو لحاظ مورد توجّه است، یکی این که حضرت امیر خسرو دهلوی مصاحبش بود و دوّم به سببی که طوطی هند حضرت امیر حسن

---

* استادیار فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

١. یوگی را می‌توان برابر مرتاض دید که یوگی‌های هند در قدیم کارهای خرق عادت انجام می‌دادند که برای عموم مردم مثل سحر بود.

سجزی جامع ملفوظات وی است. امیر حسن سجزی شاعر صاحبِ دیوان[۱]، ادیبِ فاضل، عارف معروف و معاصر حضرت نظام‌الدّین اولیا بود. حضرت نظام‌الدّین اولیا ملفوظات خود را ذکر می‌فرمودند و امیر حسن سجزی آن فرموده‌ها را به قلم می‌نگاشت و به علّتی که امیر حسن سجزی الفاظ حضرت نظام‌لدّین اولیا را عیناً می‌نوشته است به نام ملفوظات معروف شد و مجموعهٔ ملفوظات را حسن سجزی *فوائدالفواد* نام گذاشت.

شیخ عبدالحق محدّث دهلوی در تذکرهٔ *اخبارالاخیار فی اسرارالابرار* راجع به امیر حسن سجزی چنین ذکر کرده است:

"او را در میان فضلای عصر عزّتی و مکانی دیگر بود. در میان مریدان شیخ نظام‌الدّین به قُرب و عنایت شیخ امتیازی داشت و در حُسنِ معاملت و صفای سریرت و سایر صفاتِ حمیده یگانهٔ عصر بود و به اوصاف تصوّف موصوف، او را نسبت به امیر خسروَ تقدّم گونه‌ای هست"[۲].

مؤرّخ نامدار عهد میانه هند، ضیاءالدّین برنی در تاریخ *فیروزشاهی* دربارهٔ امیرحسن سجزی چنین اظهار نظر کرده است:

"او را تألیفات نظم و نثر بسیار است ولی شهرتش با *فوائدالفواد* تا قیامت باداباد"[۳].

حضرت نظام‌الدّین اولیا محدّث، فقیه، مفسّر، عالم متبحّر، صوفی با صفا و انسان کامل بود، نیز نفسِ گیرا داشت. او هر چه در مجالس خود از قبیل ذکر وعظ، پند و نصایح ارائه داده بود در *فوائدالفواد* آمده است.

فوائدالفواد دارای پنج جلد است که هر جلد مشتمل بر مجالس ذیل می‌باشد:

---

۱. دیوان امیر حسن سجزی را سرکارخانم دکتر نرگس جهان تصحیح کرده‌اند که از انتشارات بخش فارسی دانشگاه دهلی است و در سال ۲۰۰۵ میلادی چاپ و منتشر شده است.

۲. *اخبارالاَخیار فی اسرارالابرار*، شیخ عبدالحق محدّث دهلوی، توضیح و تصحیح دکتر علیم اشرف خان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ایران، ۱۳۸۳ ه ش، ص ۷–۲۱٦.

۳. *تاریخ فیروزشاهی*، ضیاالدّین برنی، به تصحیح شیخ عبدالرّشید، علیگره، اتراپرادش، ۱۹۵۷ م.، ص ۳٦.

جلد اوّل: متضمن بر ٣٤ مجلس از ۳ شعبان ۷۰۷ هجری الی ۲۹ ذی‌الحجه ۷۰۸ هجری (۲۸ ژانویه ۱۳۰۸ میلادی الی ۹ ژوئن ۱۳۰۹ میلادی).

جلد دوّم: متضمّن بر ۳۸ مجلس از ۲۹ شوّال ۷۰۹ هجری قمری الی ۱۳ شوّال ۷۱۲ هجری قمری (اوّل آوریل ۱۳۱۰ میلادی الی ۱۲ فوریه ۱۳۱۳ میلادی).

جلد سوّم: متضمّن بر ۱۷ مجلس از ۲۷ ذی‌القعده ۷۱۲ هجری قمری الی ۲۱ ذی‌الحجّه ۷۱۳ هجری قمری (۲۵ مارس ۱۳۱۳ میلادی الی ۹ آوریل ١٣١٤ میلادی).

جلد چهارم: متضمّن بر ٦٧ مجلس از ٢٤ محرّم‌الحرام ٧١٤ هجری قمری الی ۲۳ رجب‌المرجّب ۷۱۹ هجری قمری (۱۰ می ١٣١٤ میلادی الی ۹ سپتامبر ۱۳۱۹ میلادی).

جلد پنجم: متضمّن بر ۳۲ مجلس از ۲۱ شعبان ۷۱۹ هجری قمری الی ۲۰ شعبان ۷۲۲ هجری قمری (۷ اکتبر ۱۳۱۹ میلادی الی ۳ سپتامبر ۱۳۲۲ میلادی).

در بارهٔ *فوائدالفواد*، جامع ملفوظات حضرت نظام‌الدّین اولیا چنین نگاشته است:

"این جواهر غیبی و این زواهر لاریبی از خزانهٔ تلقین و نهانخانهٔ یقین خواجهٔ راستین که لقب یافته. و ما ارسلناك الا رحمة اللعالمین ملك الفقرا و المساكین شیخ نظام‌الحق و الشرع و الهدی والدّین متع الله المسلمین بطول بقائه. آمین، جمع کرده می‌آید و آنچه از آن شمع ملکوت به سمع می‌رسد، چه عین لفظ مبارک او و چه معانی آن به قدر فهم مختصر خود نبشته می‌شود و این مجموعه را چون دل‌های دردمندان از و فایده‌ها می‌گیرند *فوائدالفواد* نام کرده شد. و الله المستعان و علیه التکلان".

در ضمن پوشیده داشتن احوال بزرگان در جلد اوّل خواجه خواجگان چنین بیان نموده است:

"در خطّهٔ ناگور بزرگی بود او را حمیدالدّین سؤالی گفتندی علیه الرّحمه و الغفران ازو سؤال کردند که بعضی از مشایخ نقل می‌کنند و بعد از نقل ایشان هیچ کس نام ایشان نمی‌گیرد و بعضی چون نقل می‌کنند و بعد از نقل ایشان هیچ کس نام ایشان نمی‌گیرد و بعضی چون نقل می‌کنند نام و صیت ایشان به اقصای عالم می‌رسد، این تفاوت احوال از کجاست؟ جواب داد که آن که در حالتِ حیات در اشتهار خود کوشیده است بعد از وفات او نام و صیت او

مندرس می‌شود و آن که در حالتِ حیات، خود را پوشیده داشته است بعد از وفات نام و صیت او به همهٔ جهان می‌رسد"[۱].

تربیتِ ذاتی در اخوّت جهانی سهم خاصّی را ایفا می‌کند، حضرت نظام‌الدّین در این ضمن ارشاد فرموده است:

"لختی سخن تزکیه افتاد. بر لفظ مبارک راند که کمال مرد در چهار چیز پیدا می‌شود: قلّة الطّعام، قلّة الکلام، قلّة المنام و قلّة الصّحبة مع الانام"[۲].

هم‌چنین استقامت در محبّت کارِ دشواری است. خواجه ذکرالله بالخیر در این باره ارشاد داشته است:

"آنچه اولیا بیرون می‌دهند از مستی ایشان است که ایشان اصحاب سُکرند، برخلاف انبیا که اصحاب صحواند سنایی آن را مستی می‌گوید یعنی چون سِرّ کشف کردی بیش درنگ نباید کرد. آن را بدین عبارت گفته:

آن جمال تو چیست مستی تو   وان سپند تو چیست هستی تو

بعد از آن بر لفظ مبارک راند که مرد را کشف و کرامت، حجاب راه است کار استقامت محبّت دارد"[۳].

حضرت نظام‌الدّین اولیا در تربیت عامه مردم قصّه‌ای را بیان نموده است که خرید و فروش برای تاجران معنی خاصّی دارد، ولی برای خرید و فروش عرفا تأثیری دیگر دارد. خرید و فروش عرفا را از دیدگاه تعلیمات چشتیه می‌توان به شرح ذیل نگاه کرد:

"سخن در معاملت فقرا افتاد و بیع و شرا. ایشان فرمود که شیخ بدرالدّین اسحق علیه الرّحمه و الغفران یکی را شطرنجی داد و گفت این را به بازار ببر و بفروش. بعد از آن گفت که درویشانه فروشی! ازو پرسیدند که درویشانه فروختن چگونه باشد؟ گفت به خانه باز نیارند به هر بهایی بیاید بفروشند"[۴].

---

۱. *فوائدالفواد*، مجلس اوّل، ج ۱، ص ۳.
۲. همان، ص ٤.
۳. *فوائدالفواد*، مجلس ۲۹، ج ۱، ص ۵–٥٤.
۴. همان، مجلس ۳۳، ج ۱، ص ٦۳.

بعد از مجلس سی و چهارم جلد اوّل کامل شد و حضرت امیر حسن علاء سجزی نوشته است:

"این بود جزوی از *فوائدالفواد* که در قلم آمد از استقبال اوایل شعبان سنه سبع و سبعمایة تا اواخر ذی‌الحجّه سنه ثمان و سبعمایة که مدّت یک سال و پنج ماه باشد و دیگر اگر خدای عزّ و جل خواسته باشد آنچه از انفاس نفیسه ایشان سماع افتد، هم برین نمط تحریر پیوندد. ان‌شاءالله تعالی بعونه و القاء حسن توفیقه"[۱].

جامع *فوائدالفواد*، امیر حسن علاء سجزی در آغاز جلد دوّم نگاشته است:

"این صفات عالیه و نفحات غالیه از الفاظ مبارک و انفاس متبرکهٔ خواجه راستین قطب‌الاقطاب فی الارضین ختم المشایخ فی العالمین نظام الحق و الشرع و الهدی و الدّین متع الله المسلمین بطول بقائه آمین، جمع کرده می‌آید. هم برین منوال جز و دیگر که پیش از این تحریریافته است و جلدشده و نام آن *فوائدالفواد* مقرّرگشته، امّید که خواننده و نویسنده را جمعیت دوجهانی حاصل آید، ان‌شاءالله تعالی.

صحفی که جمع کرده تحفیست پیش یاران
حسن علاء سجزی یکی از امّیدواران"[۲]

وقتی انسان دل‌گیر و ملول است، علاجش همین است که درسِ محبّت را یادکند، روزی حسن سجزی همین وضع را داشت او پیش حضرت نظام‌الدّین اولیا رفت و آنجا درس محبّت را یاد گرفت:

"برهمنی بود در شهری، مال بسیار داشت مگر والی آن شهر، او را مصادره کرد و جمله مال و اسباب او بستد و او را مستاصل گردانید. بعد از این برهمن مفلس و مضطرب شده. روزی در راهی می‌رفت، دوستی او را پیش آمد و پرسید که حال تو چیست؟ برهمن گفت نیکو و خوش، آن دوست گفت که همهٔ چیز از تو بستدند، خوشی تو از کجاست؟ گفت زُنّار من با منست! بعد از

۱. *فوائدالفواد*، مجلس ۳٤، ج ۱، ص ٦٨.
۲. همان، مجلس اوّل، ج ۲، ص ٦٩.

تقریر معلوم می‌شود؟ گفتم آری، بنده را از استماع این حکایت استظهار باطنی حاصل آمد، معلوم کردم که این حکایت برای تسکین این بیچاره فرمود یعنی توقّف مواجب و نایافت اسباب دنیا هیچ غم نمی‌بایدخورد. اگر همهٔ جهان برود با کی نیست. محبّت حق باید که برقرار باشد"[1].

اگر انسان در دنیا می‌خواهد که اخوّت جهانی را زنده نگهدارد، بر او لازم است هر که را می‌بیند از خود بهتر خیال کند و باطن بین باشد. در همین ضمن واقعه‌ای در *فوائدالفواد* آمده است که یکی از بهترین تربیتها برای اخوّت جهانی به شمار می‌آید:

"بعد از آن گفت که هر که را دیده شود به از خود تصوّر باید کرد، اگرچه این کس مطیع باشد و آن دیگری عاصی، زیرا که شاید بُوَد که طاعت این کس آخرین طاعت‌ها باشد و معصیّت او آخرین معصیّت‌ها! بعد از آن حکایت فرمود که خواجه حسن بصری نوّرالله مرقده می‌گفتی که من هر که را می‌دیدم، به از خود تصوّر می‌کردم. مگر یک روز از آن سزای خود دیدم، و آن‌چنان بود که روزی حبشی را دیدم بر لبِ آبی نشسته و قرابهٔ پهلوی خود نهاده هر زمان از آن قرابه چیزی تجرّع می‌کرد و عورتی[2] نزدیکی او نشسته بود، در خاطر من گذشت که من باری به ازویم! هم در این بودم که کشتیی در آب غرق شدن گرفت. هفت تن در آن کشتی بودند، هر هفت غرق شدن گرفتند. آن حبشی بر فورخود را در آب زد و شش تن را بیرون کشید، روی سوی من کرد و گفت ای حسن! آن یکی را تو بیرون کش. خواجه حسن گفت که من متحیّر بماندم، بعد از آن مرا گفت که در این قرابه آب است و این عورت که پهلوی من نشسته است والدهٔ منست، من برای امتحان تو اینجا نشسته بودم، رو که تو مرد ظاهر بینی"[3].

---

۱. *فوائدالفواد*، مجلس ۱۰، ج ۲، ص ٤–۹۳.
۲. مراد از آن زنی است.
۳. *فوائدالفواد*، مجلس ۲۳، ج ۲، ص ۲۰–۱۱۹.

معمولاً عرفای جهان اکثراً علیه ریا و مکر و سالوس ایرادهای شدیدی و صحبت‌های مفیدی مطرح نموده‌اند. حضرت نظام‌الدّین اولیا هم در ردیف همین عرفاست. او در این ضمن ارشاد داشته:

"لختی سخن در باب جماعتی افتاد که روزه دارند وطی کنند و مقصود از آن عُجب باشد و ریا بعد از آن این بیت بر لفظ دُرَر بار راند:

لنگنهت[1] گـر کنـد تـرا فربـه   سِیر خوردن ترا زلنگهن بـه![2]

عموم مردم جهان این کیفیت را برخوردارند که در وقت جفا تحمّل نمی‌کنند، هم‌چنین غصّه‌خوردن هم کار دشوار به نظر می‌آید ولی طبق گفتهٔ حضرت نظام‌الدّین اولیا، حسن سجزی فرموده‌های عارف معروف را در *فوائدالفواد* چنین گنجانیده است:

"بعد از آن در باب تحمّل و بردباری بسیار غلو فرمود و گفت که هر که جفا را تحمّل کند، بهتر از هر که هست فرو باید خورد و در بند مکافات نباید بود. این دو مصرع بر زبان مبارک راند:

هر که ما را یـار نبـود ایـزد او را یـار بـاد   و آنکه ما را رنجه دارد راحتش بسیار بـاد!

بعد از این بیت فرمود:

هر که او خاری نهد در راه مـا از دشـمنی   هر گلی کز باغ عمرش بشگفد بی‌خار باد!

آنگاه فرمود که یکی خار نهد و توهم خار نهی، این خار خار باشد! در اثنای این کلمات فرمود که میان مردمان هم‌چنین است که با نغزان نغزی و با کوزان کوزی، امّا میان درویشان هم‌چنین است که با نغزان نغزی و با کوزان هم نغزی!"[3].

۱. لنگن به فتح اوّل و ثالث بر وزن بهمن به معنی گرسنگی و فاقه و روزه باشد که هندوان موافق آیین و کیش و ملّت خود به جای آورند. نیز برهان قاطع در مورد «لنکن» در پاورقی آورده است: مصحف «لنگهن» رک: لکهن. آنندراج همان بیت سنایی را که در «لکهن» شاهد آوره شده، برای لنکن هم شاهد آورده است (*برهان قاطع*، ج ۳، ص ۱۹۰۸).

۲. *فوائدالفواد*، مجلس ٣٤، ج ۲، ص ١٤٦.

۳. همان، مجلس ۳۵، ج ۲، ص ۸–١٤٧.

اکثر عرفای هند بالخصوص عرفای چشتیه پول، مال، ثروت، مِلک و دولت را اساس بدی‌ها قرار داده‌اند. در همین ضمن امیر حسن علاء سجزی در *فوائدالفواد* نقل کرده است:

"سخن در انفاق افتاد. فرمود که هر گاه که کسی را دنیا اقبال نماید انفاق بایدکرد که کم بیاید و هر گاه که روی از این کس بگرداند هم ببایدداد که چون روی برفتن نهاد یاری مردم را به دست خود بدهد، بهتر! بعد از آن فرمود که شیخ نجیب‌الدّین متوکّل رحمة الله علیه این معنی را بدین عبارت گفتی که چون می‌آید، بده که کم نیاید و چون می‌رود نگاه مدار که نپاید!"[1].

در عموم مردم شعار است که وقتی کسی را نصیحت می‌کنند روبروی مردم می‌گویند و مردی که برایش این نصیحت گفته‌اند وی ذلیل و رسوا می‌شود، ولی حضرت نظام‌الدّین اولیا برای نصیحت فرموده‌اند:

"لختی سخن در آن افتاد که اگر کسی مر کسی را نصیحت کند باید که در ملأ نکند که آن فضیحت باشد، ملامتی و نصیحتی که خواهد کرد در خلأ کند، برملأ نکند!"[2].

حُسنِ معامله نزد عرفا دارای اهمیّت زیادی است و جامع *فوائدالفواد* هم حُسنِ معامله را چنین توضیح داده است:

"لختی حکایت امام اعظم ابوحنیفه کوفی افتاد رحمة الله علیه که او در ماه مبارک رمضان شصت و یک ختم کردی، یک در تراویح و سی در روز و سی در شب، بعد از آن فرمود که او چهل سال نماز بامداد با وضوی نماز خفتن گزارد. آنگاه بر لفظ مبارک راند که چندین علما و دانشمندان بوده‌اند، هیچ کس نداند کجا شدند و که بودند؟ این صیت که باقی‌ماند؟ سبب حُسن معامله است و این حیات معنوی است. این را آسان نمی‌توان‌یافت، شبلی و جنید تا کی بوده‌اند؟

---

۱. *فوائدالفواد*، مجلس ۱۵، ج ۳، ص ۱۹٤.
۲. همان، مجلس ۱۷،ج ٤، ص ۲۳۷.

مردم هم‌چنین دانند که دی و پریروز بوده‌اند. این همهٔ سببِ حُسنِ معامله است، و الله اعلم بالصّواب"[۱].

تعلیمات اساسی اسلام مکارم اخلاق را بیشتر مورد توجّه قرار می‌دهد و آن را می‌پسندد ولی بعضی اوقات دربارهٔ مکارم اخلاق سخن‌هایی از عرفا شنیده می‌شود که مایهٔ تعجّب و شگفتی است. حضرت نظام‌الدّین اولیا در این مورد واقعه‌ای را در مجلس سخن فرموده بود و امیر حسن سجزی آن را در *فوائدالفواد* ثبت نموده است:

"لختی سخن در مکارم اخلاق درویشان افتاد. فرمود که شیخ ابوسعید ابی‌الخیر رحمة الله تعالی علیه و بوعلی سینا با همدیگر ملاقات کردند. چون از یکدیگر جدا شدند. بوعلی صوفیی را که ملازم خدمت شیخ بود، بر راه کرد که چون من از خدمت شیخ باز گردم هر چه شیخ در بابِ من گوید بر من بنویسی. چون بوعلی باز گشت شیخ ابوسعید ابی‌الخیر رحمة الله علیه هیچ ذکر او بر زبان نراند، نه به نیکی و نه به بدی. چون آن صوفی هیچ ذکر او نشنید یک روز از خدمت شیخ سؤال کرد که بوعلی سینا چگونه مردیست؟ شیخ فرمود که مردی حکیم و طبیب و بسیار علم دارد، امّا مکارم اخلاق ندارد. صوفی صورت این حال بر بوعلی سینا نوشت. بوعلی از آنجا به خدمت شیخ چیزی در قلم آورد و این معنی هم نبشت که من چندین کتاب در مکارم اخلاق نبشته‌ام. شیخ چرا باید که بگوید که فلان مکارم اخلاق ندارد؟ شیخ تبسّم فرمود و گفت که من نگفته‌ام که بوعلی سینا مکارم اخلاق نداند، بل گفته‌ام که ندارد!"[۲].

پیش صوفیان و عرفا، نان دادن به گرسنگان یکی از بهترین عبادت است. واقعاً همین کار اخوّت جهانی را خاطر نشان می‌سازد. حضرت نظام‌الدّین اولیا در ضمن نان دادن به گرسنگان می‌فرماید:

"بعد از آن حکایت مهتر ابراهیم فرمود صلوات الله و سلامه علیه که او طعام نخوردی مگر مع الضیف تا روزی مُشرکی مهمان او شد، مهتر ابراهیم چون دید

---

۱. *فوائدالفواد*، مجلس ۳۳، ج ۳، ص ۲۷۷.

۲. همان، مجلس ٤٦، ج ٤، ص ۲–۳۲۱.

که او بیگانه است او را طعام نداد، فرمان رسید که ای ابراهیم ما او را جان می‌توانیم داد، تو نان نمی‌توانی‌داد!"[۱].

بعد از مجلس شصت و هفتم، جلد چهارم تکمیل می‌گردد و حسن علاء سجزی نوشته است:

"تمام شد دیباچهٔ چهارم از کتاب *فوائدالفواد* بعون الله و حسن توفیقه.

ختم شد این صحف صدق و صفا — که از و جان حسن راست طـرب

در سـه شـنبه دوّم از مـاه شـوّال — هفــصد و نــوزده تــاریخ عــرب

از آنگاه بار که این کلمات را بدایت کرده شد تا امروز که به نهایت رسیده است. راست دوازده ماه است درنظر صرّافان وقت داشته آمد. امّید که سکّهٔ دل‌ها را به مهر ایمان عیاری کامل و رواجی تمام حاصل آید. ان‌شاءالله تعالی و الله اعلم بالصّواب!"[۲].

مولانا جلال‌الدّین رومی گفته است:

"ما برای وصل کردن آمدیم — نی برای فصل کردن آمدیم

همین درس و پیغام که برای اخوّت جهانی کلید اساسی است، بازگشت آن در مجالس حضرت نظام‌الدّین اولیا هم بگوش می‌رسد:

"لختی سخن در آن افتاد که خلقی پیش بزرگان اسلامی و خدمتی که می‌آرند چه بهتر؟ در این معنی حکایت فرمود که به خدمت شیخ‌الاسلام فریدالدّین قدّس الله سرّه العزیز کاردی خدمتی آورد، شیخ آن کارد بدو باز داد و گفت بر من کارد میارید، سوزن آرید که کارد آلتِ قطع است و سوزن آلتِ پیوند"[۳].

عفو و درگذر هم پیش عرفا کم‌تر از عبادت نیست که نقش تربیت و اخوّت جهانی را از منابع *قرآن* و احادیث نبوی گرفته است و اکثر صوفیان آن را عملاً به کار برده‌اند. حضرت نظام‌الدّین اولیا در *فوائدالفواد* چنین ارشاد می‌فرماید:

---

۱. *فوائدالفواد*، مجلس ۵۸، ج ٤، ص ۳٤۹.
۲. همان، مجلس ٦۷، ج ٤، ص ۳٦۸.
۳. همان، مجلس ۵، ج ۵، ص ۳۸٤.

"سخن در اخلاق درویشان افتاد و معاملهٔ ایشان با اهل خصومت، فرمود که بادشاهی بود که او را تارانی می‌گفتند مگر او را به غوغایی بکشتند و این تارانی را با شیخ سیف‌الدّین باخرزی رحمة الله علیه محبتی عظیم بود، بعد از آنکه او کُشته شد دیگری را بادشاه کردند. این بادشاه که به جای پیشینه نشسته بود منجمی ساعی با او مقرّب شد و آن ساعی با شیخ سیف‌الدّین خصومت داشت. چون ساعی را در محل سخنی شد با بادشاه گفت اگر می‌خواهی که ملک بر تو مقرّر باشد، شیخ سیف‌الدّین را از میان برگیر که همهٔ تبدیل و تحویل ملک‌ها از و می‌شود. بعد از استماع این کلمات بادشاه همان ساعی را گفت که هم تو برو و هرگونه که دانی شیخ را بیار، ساعی برفت و شیخ سیف‌الدّین را پیش بُرد. مگر بی‌ادبانه بُرد و دستار در گردن کرده پا به استخفافِ دیگر، الغرض چون شیخ سیف‌الدّین رحمة الله علیه در آمد همین که نظر بادشاه بر او افتاد تا او را چه نمودند در حال از تخت فرودآمد و با معذرت بسیار دست و پای شیخ را بوسیدن گرفت. اسپ و خدمتی دیگر بسیار پیش‌آورد و عذرها خواست و گفت من هم‌چنان آوردن نگفته بودم، فی الجمله شیخ از پیش پادشاه بازگشت و به خانه آمد. دوّم روز آن بادشاه آن ساعی را دست و پا بسته به خدمت شیخ فرستاد و گفت من حکم کرده‌ام که این ساعی کشتنی است اکنون او را بر تو فرستاده‌ام هر نوع که ترا خوش آید بکُش. شیخ چون ساعی را بدید در حال دست و پای او باز کرد و جامه‌ای که خود پوشیده بود او را پوشانید و گفت امروز برابر من در تذکیر بیا. آن روز دوشنبه، به وعدهٔ تذکیر شیخ در مسجد درآمد و این ساعی را برابر خود آورد. آنگاه بالای منبر رفت و این بیت گفت:

آنانکه به جای من بدیها کردند   گر دست دهد به جز نکویی نکنم[۱]"

جلد پنجم بعد از مجلس سی و دوم تمام می‌شود و امیر حسن علا سجزی دربارهٔ تکمیل *فوائدالفواد* نوشته است:

---

۱. *فوائدالفواد*، مجلس ۲۱، ج ۵، ص ۲۰–٤۱۹.

"این بود مشکِ مشام روحانیان که در مدّت سه سال جمع کرده آمد بعد از ترتیب فوائد پیشینه که آنَ در مدّت دوازده سال تمام شده است. این هر دو نسخه مجموع پانزده سال است. اگر بعد از این چند گاه گوهرجان را در صدف سینه قراری باشد دُرهایی که از آن دریای رحمت به دست آیند در سلک کلکِ کشیده شوند و بنده از آن جواهر مایه‌دار شود. ان‌شاء الله تعالی.

چون به هفصد فزود بست و دو سال　　بیـــستم روز از مـــهٔ شـــعبان
از اشـــاراتِ خواجـــه جمـــع آمـــد　　ایـــن بـــشارت دهِ فتـــوح جهـــان
شـیخ مـا چـون محمّـد آمـد نـام　　حـــسن انـــدر ثنـــای او حـــسّان

تمام شد. الحمدلله ربّ العالمین و صلّی الله علی خیر خلقه محمّد و آله و اصحابه اجمعین"[1].

اکثراً عرفای چشتیه نه تنها برای اصلاح اخلاق مردم کوشیده بودند بلکه در افکار و کردار آنها سهیم هم بوده‌اند. حُبِّ دنیا حتّی مال و ثروت را اساس بدی‌ها می‌شمردند. مریدان و پیروان نیز علاقه‌مندانَ را برای شناخت حلال از حرام، صدق از کذب و صواب از ناصواب تعلیم می‌دادند و مردم عمومی را در راه حق و درست رهنمونی می‌کردند. حتّی آنها نمازگزاردن را کار بیوهٔ زنان، روزه‌گرفتن را صرفهٔ نان، حج را کار بی‌کاران می‌شمردند و قایل بر این بودند که دلی دریاب که کار آن است و حج اکبر است.

اگر کسی این چنین تعلیمات را برای عموم مردم ارائه دهد، بدون شک در اخوّت جهانی سهیم است. احوال‌پرسی هم‌سایه‌گان و نیکوکاری در حق آنها احساساتِ دوستی، رفاقت، صمیمت و مدارا تفکّراتی بوده است که رسن اخوّت جهانی را مستحکم‌تر و قوی‌تر ساخته است.

حضرت بابا فریدالدّین گنج شکر عارفی بود که درس محبّت، بشردوستی، اخوّت، مُؤدّت و خدمت خلق را به دیگران می‌آموخت. نیز جوگیان هندو نیز برای کسبِ فیض پیش او می‌آمدند. یکی از تأثیرات وی آن بود که با همین اعمال اخوّت جهانیَ دربین

۱. *فوائدالفواد*، مجلس ۳۲، ج ۵، ص ۱۰٦٤.

غیرمسلمانان شایع شد. این هم سهم وی است که پیشوایان مذهب سیک مخصوصاً گرو نانک را تحت تأثیر خود آورد که بعضی از منظومه‌های او در کتاب مقدّس سیک‌ها به نام گروگرنته صاحب مندرج شده است.

پس در آخر می‌توان نتیجه‌گیری کرد که بیزاری از علایق دنیا، آزادی غلامان و کنیزان، ترکِ دنیا، گوشه‌نشینی، خلق‌پروری، تقوی، پارسایی، پرهیزگاری، اخلاص، نیکوکاری، وسعت قلب، خدمت خلق، مکارم اخلاق، پاکیزگی ظاهر و باطن، عفّت نفس، عفو و گذشت، محبّت و مؤدّت، حلم و تواضع، انکساری و راستبازی احساسات و افکار عرفای هند بالخصوص چشتیه بود که بر اخوّت جهانی تأثیرات مثبتی گذاشته‌اند و از این رو در اخوّت جهانی سهیم هم بوده‌اند.

منابع

۱- *اخبارالاخیار فی اسرارالابرار*، شیخ عبدالحق محدّث دهلوی، تصحیح و توضیح دکتر علیم اشرف خان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ایران، ۱۳۸۳ هجری شمسی.

۲- *برهان قاطع*، محمّد حسین بن خلف تبریزی متخلّص به برهان، به اهتمام دکتر محمّد معین، امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۲ هجری شمسی.

۳- *تاریخ فیروزشاهی*، ضیاالدّین برنی، به تصحیح شیخ عبدالرّشید، علیگره، اتراپرادش، ۱۹۵۷ میلادی.

٤- *فوائدالفواد*، (ملفوظات حضرت نظام‌الدّین اولیا) جامع حضرت امیر حسن علاء سجزی دهلوی، متن فارسی با ترجمه اردو خواجه حسن ثانی نظامی دهلوی، اکادمی اردو، دهلی، ۱۹۹۰ میلادی.

نقشِ داراشکوه در وحدتِ ادیان

هدٰی سیّد حسین‌زاده*

دوران مهمّ تاریخی فرمانروایی مغولان یا بابریان در شبه قارّه (حک: ۱۲۷٤–۹۳۲ ه ق/ ۱۸۵۷–۱۵۲٦ م) دارای ویژگی‌های خاصی است که از جهات مختلف قابل بررسی است. یکی از این ویژگی‌های خاص، وسعت دید و تلاش بیشتر پادشاهان و شاهزادگان این سلسله جهت ایجاد اتحاد و وحدت میان هندوها و مسلمانان و همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان این دو مذهب است. از آن میان چهرهٔ اکبر شاه (حک: ۱۰۱٤–۹٦۳ ه ق/۱٦۰۵–۱۵۵۵ م) و داراشکوه (۱۰٦۹–۱۰۲٤ ه ق/۱٦۵۹–۱٦۱۵ م) پسر ارشد و ولیعهد شاهجهان درخشان‌تر از بقیه است. اندیشهٔ زدودن اختلاف و ایجاد وحدت میان ادیان مختلف در دورهٔ بابریان، از دورهٔ اکبر آغاز و به اوج خود رسید و پس از درگذشت وی نیز اگرچه تحت شرایط سیاسی و فکری جامعه دارای نوسانات و شدت و ضعف بود، امّا هم چنان تداوم یافت تا اینکه دوباره در دورهٔ شاهجهان و به نمایندگی داراشکوه اوج گرفت. این مقاله به معرفی چهره داراشکوه نه از منظر سیاسی به عنوان یک شاهزاده بابری، بلکه از نظر انسانی فرهیخته و اهل عرفان و تصوف و ادیب و نویسنده‌ای که برای ایجاد تفاهم میان پیروان تمامی ادیان به ویژه مسلمانان و هندوها، تلاش بسیار کرد و آثار با ارزشی در زمینهٔ عرفان و ادبیات را به رشته تحریر درآورد، می‌پردازد.

داراشکوه نخستین پسر شاهجهان در ۲۹ صفر ۱۰۲٤ ه ق/۲۰ مارس ۱٦۱۵ م در اجمیر بدنیا آمد[۱]. مادرش ارجمند بانو مخاطب به ممتاز محل (وفات: ۱۰٤۰ ه ق) دختر

---

* عضو هیأت علمی فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ایران ـ تهران.

۱. داراشکوه، محمّد، *سفینة الاولیاء*، نول کشور، ۱۸۸٤ م، ص ۹٤.

آصف خان از رجال برجسته ایرانی تبار دربار شاهجهان و از زنان فرهیخته و هنرمند دوران خود بود.

داراشکوه همچون شاهزادگان دیگر آموزش‌های متداول زمان خود را به خوبی فراگرفت. فارسی زبان مادریش بود و زبان عربی و شاید ترکی را نیز می‌دانست و احتمالاً به زبان هندی و قطعاً زبان سنسکریت نیز آشنایی داشت[۱]. کنبو در توصیف وی به خصلت دانش پژوهی‌اش اشاره کرده و می‌گوید که «از جمله برادران والاگهر به مزیت کبر سن و مزید قدر و شأن سرافراز است»[۲].

داراشکوه در عنفوان جوانی به تصوف گرایش پیدا کرد. شاید بتوان یکی از نخستین علل این گرایش را چنین دانست که او از کودکی شنیده بود که تولد وی با اخلاص پدرش به خواجه معین‌الدّین پیر چشتی و نذر و نیاز به درگاه وی در اجمیر بوده است[۳]. امّا مهم‌تر از آن باید به گرایش‌های باطنی وی نوع تعلیم و تربیت و فرهنگ و جامعه‌ای که او در آن رشد کرده بود، اشاره کرد. داراشکوه تا ۲۰ سالگی به هیچ سلسله‌ای تعلق نداشت و در سال ۱۰٤۳ هجری دوبار به همراه شاهجهان در لاهور با میانجیو (وفات: ۱۰٤۵ هـ ق) مرشد سلسله قادریه ملاقات کرد. ٦ سال بعد، پس از درگذشت میانجیو، داراشکوه در سال ۱۰۵۰ هجری به کشمیر رفت و مرید ملاشاه بدخشی (وفات: ۱۰۷۰ هـ ق) از مریدان و خلفای میانجیو شد و از سوی وی اجازه ارشاد و تربیت مرید را دریافت کرد[٤].

او خود در خصوص گرایشش به تصوف می‌نویسد:

"در آغاز شباب شبی به خواب دیدم هاتفی آواز داد، چهار بار تکرار کرد که آنچه به هیچ یکی از سلاطین روی زمین دست نداده، الله تعالی به تو ارزانی

---

۱. تاراچند، مقدمهٔ *سرّ اکبر* (اوپانیشاد)، ترجمهٔ محمّد داراشکوه، به کوشش تاراچند و سید محمّد رضا جلالی نایینی، تهران، ۱۳۵٦ ش، ص ۳۰۹.

۲. کنبو، محمّد صالح، موسوم به *شاهجهان‌نامه*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹٦۷ م، ۷٦/۱.

۳. داراشکوه، همان، ص ۱۱۷.

۴. داراشکوه، *سر اکبر*، ص سه، نایینی، مقدمهٔ *سر اکبر*، ص ۱٤۷، ۱۵۰.

داشته بعد از افاقت آن را به عرفان تعبیر نمودم و از منتظرین این دولت بودم تا آثار آن به ظهور آمد و روز بروز نتیجه آن مشاهده افتاد"[۱].

زندگی داراشکوه پس از گرویدن به تصوف به تمام تحت تأثیر آن قرارگرفت. او با داشتن مناصب عالی علاقه‌ای بدانها نداشت و به ندرت از ایالاتی که حکومت‌شان را داشت دیدن می‌کرد[۲]. بی‌علاقگی او به امور دنیوی در اشعارش نیز منعکس است. چنانکه سروده:

عاقلان را باز گو این مال چیست مال دنیا سهل باشد مال چیست
ترک غیر حق بکن او را بگیر غیر ناید کار قیل و قال چیست
دست زر آلوده بدبو می‌شود جان زر آلوده را احوال چیست[۳]

روح جستجوگر و حقیقت جوی داراشکوه او را به سوی تحقیق و مطالعه و بررسی ادیان مختلف به ویژه آیین هندو کشاند. او به مطالعه کتب آسمانی از جمله تورات و انجیل پرداخت، امّا درک آنها را دشوار یافت و به مقصود خود که پی‌بردن به کلام الهی بود، نایل نیامد[٤]. او با مشایخ صوفیه و دیگر عاشقان و مجذوبان دیدارکرد و به گفته خودش "با اکثری از اولیای زمان خویش که در هر عصری وجود یکی از ایشان نادر است، رسیده و صحبت‌ها داشته و از انفاس متبرکهٔ ایشان بهره‌ها برداشته و مراد و مطلب جمیع انبیا و اولیا را چنانچه باید تحقیق نموده بود"[٥]. تحت تأثیر پاندیت راجا ـ شاعر و حکیم هندو و از مقرّبان دربار شاهجهان ـ بود که داراشکوه به مقابله و تطبیق ادیان گرایش یافت. روشن‌بینی و تمایل او به روح حقیقی ادیان و وحدت وجود سبب شد تا او در صدد برآید تا از طریق از بین‌بردن تضادها و اختلاف‌های فکری و مذهبی که پس از دوران باشکوه فرمانروایی اکبر کم کم در جامعهٔ خود را نشان می‌داد، و با استفاده از عشق و اعتقاد به خدای یگانه و از طریق عرفان راه نجاتی برای رهایی و

---

۱. داراشکوه، محمّد، «رسالهٔ حق نما» *منتخبات آثار*، به کوشش سید محمّد رضا جلال نایینی، تهران، ۱۳۳۵ ش.
۲. تاراچند، مقدمهٔ *سراکبر*، ص ۳۱۰.
۳. داراشکوه، دیوان، به کوشش احمد نبی خان، لاهور، ۱۹٦۹ م، ص ١٤.
۴. داراشکوه، *سراکبر*، ص چهار.
۵. داراشکوه، *سراکبر*، ص سه، نایینی، مقدمهٔ *منتخبات آثار*، ص ۲۰–۱۹.

رستگاری و آرامش انسانها و صلح و زندگی مسالمت‌آمیز میان مذاهب مختلف به ویژه مسلمانان و هندوها برقرار کند.

جایگاه سیاسی ویژهٔ داراشکوه به عنوان ولیعهد شاهجهان قدرت و امکان فراهم آوردن برخی از خواسته‌هایش را به او می‌داد و عشق و خواست قلبی انگیزه حرکت بی‌وقفه و مدامش برای رسیدن به هدف بود که تمامی آثار تألیف شدهٔ وی در مدت ٤٥ سال زندگی کوتاهش گواه این مسئله است. آثار داراشکوه که نشأت گرفته از دو فرهنگ اسلامی و هندویی است به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱- آثاری که با مطالعه تصوف اسلامی به رشته تحریر درآورد که عبارت است از: *سفینة الاولیا* (نگاشته ۱۰٤۹ هـ ق)؛ *سکینة الاولیا* (نگاشته ۱۰٥٦ هـ ق)؛ *رسالهٔ حق نما* (نگاشته ۱۰٥٦ هـ ق)؛ *حسنات العارفین* (شطحیات) و *دیوان شعر او*؛

آثاری که با مطالعهٔ تصوّف و فلسفه هندو تألیف یا ترجمه کرد که *مجمع البحرین* و *سرّ اکبر* (سرالاسرار) که ترجمه پنجاه اوپانیشاد در ۱۰٦۷ هجری است، از آن جمله‌اند. آثار دیگری چون رسالهٔ *طریقة الحقیقه* یا رسالهٔ *معارف*؛ *نادرالنکات*، ترجمه *بهگوادگیا* و ترجمهٔ یوگاواشیسته را نیز منسوب به داراشکوه دانسته‌اند[1]. دو کتاب *مجمع البحرین* و به ویژه سراکبر (ترجمهٔ اوپانیشاد) دو اثر مهمی است که داراشکوه برای تحقّق هدف اصلی‌اش یعنی تفاهم و نزدیکی فکری و معنوی و همزیستی مسالمت‌آمیز و صلح میان مسلمانان و هندوها نگاشت. اگرچه در آثار دیگرش چون رسالهٔ حق نما نیز سعی کرد نشان دهد که خلقت و منشاء انسان و سرنوشت او در فلسفهٔ هندو و اسلام به یکدیگر شباهت بسیار دارند و حتّی در راهنمایی و ارشاد انسانها برای رسیدن به معنویات دارای شیوه‌های یکسانی هستند[2].

روش داراشکوه در *مجمع البحرین* این بود که برای نخستین بار برخی از معتقدات «موحدان هند» و عقاید و سخنان «طایفهٔ صوفیه» را با یکدیگر مقایسه کرد. در این کار یافتن وجوه اشتراک میان آیین هندو و دین اسلام مورد توجه وی بود. اگرچه دربارهٔ

---

۱. تاراچند، مقدمهٔ *منتخبات آثار*، ص ٤.
۲. همان.

وی گفته‌اند که "داراشکوه طوری در افکار جاریه خویش غوطه‌ور بود که نمی‌توانست اصول اساسی فلسفه و تصوف و مبانی آن را از نظر انتقادی مورد بخث قرار دهد"[1] و یا این که "ابزار معرفتی داراشکوه ابزار قالب معرفتی قبل از عصر جدید است و نه شیوه انتقادی زیرا هنوز در فرهنگ اسلامی و آسیایی، روشنگری و در پی آن تحلیل و نقادی و فاصله گرفتن که فرآورده‌های تجدّد است پیدا نشده است"[2]. امّا واقع امر این است که نگاه و خواست قلبی داراشکوه انتقاد و بررسی فلسفی این عقاید نیست، چنانکه شایگان خود در جایی دیگر به این موضوع اشاره کرده و آورده است که راهنمای داراشکوه روش انتقادی نیست بلکه دریافتی درونی است[3] و داراشکوه نیز در مقدمهٔ *مجمع البحرین* می‌گوید:

"این تحقیق را موافق کشف و ذوق خود و برای اهل بیت خود نوشته‌ام و مرا با عوام هر دو قوم کاری نیست"[4].

داراشکوه در *مجمع البحرین* نشان داد که به کنه بسیاری از مفاهیم اساسی هندو و اسلامی آگاه و ارتباطات آنها را دریافته بود و به همین دلیل او را یکی از بانیان مسلم عرفان تطبیقی دانسته‌اند، که دارای مقامی برجسته در تاریخ علم و ادیان است[5].

پس از تألیف *مجمع البحرین*، داراشکوه مورد ایراد و اعتراض مخالفان قرارگرفت و چند سال بعد که او را محاکمه کردند یکی از اتهامات او که دلیل بی‌دینی‌اش شمرده می‌شد، تألیف همین کتاب بود[6].

دومین و بزرگترین اثر داراشکوه که نقشی مهم در معرفی عقاید و باورهای هندوان به مسلمانان و جهانیان داشت، *سرّ اکبر* یا *سرالاسرار* است. نظریه وحدت وجود و عدم

---

۱. تاراچند، مقدمهٔ *منتخبات آثار*، ص ۲.

۲. شایگان، داریوش، «محمّد داراشکوه بنیانگذار عرفان تطبیقی» نامهٔ شهیدی، به کوشش علی اصغر محمّد خانی، تهران، ۱۳۷٤ هـ ش، ص ۷٤٦.

۳. همان، ص ۷۳۹.

۴. داراشکوه، محمّد، *مجمع البحرین*، به کوشش سید محمّدرضا جلال نایینی، تهران، ۱۳٦٦ هـ ش، ص ۲.

۵. شایگان، ص ۷٦۸.

۶. نایینی، مقدمهٔ *منتخبات آثار*، ص ۸–۱۷.

دوگانگی و وحدت ذات در اوپانیشادها سبب شد تا او بر این باور باشد که بیدها[1] از جمله کتب سماوی انبیای سلف و اوپانیشادها شرح و تفسیر آن است[2] و به همین دلیل وقتی در ۱۰٦٧ هجری حکومت بنارس را داشت گروهی از «پاندیت»ها و «سنیاسیان» اوپانیشاددان را جمع کرد و با کمک آنها پنجاه اونیشاد را در مدت ٦ ماه به فارسی ترجمه کرد[3]. داراشکوه در ترجمه اوپانیشادها نهایت دقت و مهارت و دانش خود را به کار برد تا برای الفاظ، عبارات و اصطلاحات سنسکریت معادل‌های فارسی پیدا کند که هم دقیق و هم به روح و فکر مسلمانان نزدیک باشد تا از این طریق بتواند آیین هندو را به مسلمان معرّفی و میان مسلمانان و هندوها تفاهم ایجاد کند[4].

جمع‌آوری و ترجمه اوپانیشادها توسط داراشکوه از جهات بسیار ارزشمند است گویا پیش از داراشکوه کتابی که شامل پنجاه اوپانیشاد در یک مجموعه باشد، موجود نبود و این داراشکوه بود که با عشق فراوان خود و موقعیت خاص‌اش آنها را جمع‌آوری و مدون کرد[5]، به ویژه که به گفته خودش دانندگان اوپانیشاددان نیز در میان هندوها کم مانده بودند[6].

ترجمه فارسی متون قدیم اوپانیشاد توسط داراشکوه که به خوبی مطالب آن را درک می‌کرد، ارزش بسیاری در حل مشکلات و روشن ساختن معانی عبارات مبهم و غامض اوپانیشادها داشت[7]. تاراچند می‌گوید که افتخار شناسانیدن فلسفه اوپانیشاد در اروپا متعلق به داراشکوه است[8] و حتّی آن را کلید رموز اوپانیشادها دانسته‌اند که

---

۱. سروده‌هایی که «ریشی» ها در زمان‌های مختلف و نسبتاً طولانی خطاب به مظاهر طبیعت سروده‌اند و سالیان دراز سینه به سینه حفظ شده تا بعدها جمع‌آوری و مدون شد.

۲. داراشکوه، *سراکبر*، ص چهار.

۳. همو، همان، ص ۵؛ نایینی، مقدمهٔ *سراکبر*، ص ۲۲٤.

۴. همانجا.

۵. نایینی، مقدمهٔ *سراکبر*، ص ۲۲۸.

۶. داراشکوه، همانجا.

۷. تاراچند، مقدمهٔ *سراکبر*، ص ۳۰۸.

۸. همو، همان، ص ۳۰۷.

شارحین و مترجمان آلمانی و انگلیسی و فرانسوی از این ترجمه به عنوان راهنمای خود استفاده کرده‌اند[۱].

با ترجمه اوپانیشادها؛ بهگوادگیتا و یوگاواشیسته که سه اثر بزرگ آیین هندو است توسّط داراشکوه به فارسی، نه تنها این آثار در اختیار فارسی زبانان قرارگرفت و زمینه‌های حسن تفاهم میان هندوها و مسلمانان فراهم شد[۲]. بلکه مردم دیگر جهان نیز از این منبع عظیم فرهنگ و تمدن بشری آگاه شدند. امّا این ترجمه‌ها برای وی بسیار گران تمام شد. زیرا از یک سو متشرعین و متعصبین مسلمان به سبب اقدام وی به ترجمهٔ کتاب هندوان و از سوی دیگر عوام هندو به دلیل اینکه برخی از مصطلاحات و تعبیراتی که او در این ترجمه به کار برده بود را تحریف اصول مذهبی خویش می‌دانستند او او رنجیدند[۳] و همین رنجش‌ها و خصومت‌ها بود که پس از جریان بیماری شاهجهان و فعالیت‌های اورنگ زیب برادر کوچک‌تر و رقیب داراشکوه که در صدد بود که وی را از صحنهٔ سیاسی خارج کند و خود قدرت را در دست گیرد، به سیر و قایع بر ضد وی دامن زد. اورنگ زیب قبل از شکست داراشکوه در جنگ سموگره، طی نامه‌ای گله‌آمیز از شاهجهان خواسته بود تا چندی داراشکوه را به پنجاب بفرستد و ملازمت خود را به وی واگذارد[۴].

داراشکوه از بدو تولّد تا هنگام مرگ پسر محبوب شاهجهان بود و به مناصب بالای نظامی رسید[۵] تا حدی که به گفته خافی خان «هیچ یک از برادرانش به چنین پایه‌ای نرسیده بود»[۶]. او که در ۱۰۶۵ هـ ق/۱۶۵۵ م رسماً به ولیعهدی رسیده بود، لقب «شاه بلند اقبال» را نیز از شاه گرفت[۷] امّا نداشتن تجربه و مهارت نظامی کافی که

۱. تاراچند، مقدمهٔ *سراکبر*، ص ۲۲٤.
۲. همو، همان، ص ۳۱۳.
۳. نایینی، همان، ص ۲۲٦
۴. کنبو، همان، لاهور، ۱۹۷۲ م، ۲/۳–۲۲۰.
۵. همو، ۳٤٦/۳.
۶. خافی خان، محمّد هاشم خان، منتخب*اللباب*، به کوشش مولوی کبیرالدّین احمد و مولوی غلام قادر، کلکته، ۱۸٦۸ م، ٤۹۱/۱
۷. کنبو، ۱۵۲/۳.

به دلیل ملازمت دایمی وی با پدرش و بی‌علاقگی او به امور حکومتی سبب شد تا از اورنگ‌زیب شکست خورده[1] و ناچار اکبرآباد را به سوی دهلی ترک کند. او به لاهور و ملتان و سپس به گجرات رفت در حالی که توسط لشکریان فرستاده اورنگ‌زیب تعقیب می‌شد[2]. پس از تعقیب و گریزهای بسیار سرانجام برای رفتن به قندهار و به امید کمک ملک جیون زمیندار داور بدان سو رفت، او در حالی که از درگذشت همسرش به شدت اندوهناک بود و تعداد کمی از یارانش همراهی‌اش می‌کردند به همراه پسرش شکوه به گفتهٔ کنبو «به بدترین وجهی و اقبح‌ترین روشی» توسط ملک جیون دستگیر شد[3].

داراشکوه و پسرش را به بهادر خان که از سوی اورنگ‌زیب در تعقیب آنها بود، سپردند و او آنها را در غل و زنجیر به پایتخت آورد. به دستور اورنگ‌زیب او و پسرش را بر ماده فیلی نشاندند و وارد شهر کردند و به خضرآباد بردند[4]. مردم شهر که از نحوه برخورد و خیانت به داراشکوه برآشفته بودند، شورش کردند. دامنه شورش چنان وسیع بود که توسّط کوتوال شهر و سربازانش سرکوب شد و اورنگ‌زیب از بیم ناآرامی‌های بیشتر درنگ را جایز ندانست و از علما خواست تا فتوی قتل داراشکوه را صادرکنند[5]. آتش خشم و غضب‌های دیرینه دوباره شعله کشید و این بار فرصتی به دست آمد تا مخالفین داراشکوه حسابهای خود را با وی تصفیه کنند. ظاهراً داراشکوه به آداب تقلیدی توجهی نداشت[6] و از سوی دیگر گرایشش به طبقه صوفیه و مصاحبت با آنها و به ویژه تدوین آثاری در ترویج این راه و مهم‌تر از همه تألیف *مجمع البحرین* و ترجمهٔ

---

۱. بختاور خان، محمّد، *مرآة العالم*، (تاریخ اورنگ‌زیب)، به کوشش ساجده س، علوی، لاهور، ۱۹۷۹ م، ۳۹/۱؛ طباطبایی، غلام حسین خان، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، بی‌تا (چاپ سنگی)، ۳۰۱/۱.

۲. طباطبایی، ۳/۱-۳۰۱، ۳۱۶، ۲٤-۳۱۸.

۳. کنبو ۸/۳-۲٥٦؛ مستعد خان، محمّد ساقی، *مآثر عالمگیری*، ترجمهٔ اردو از محمّد خدا علی طالب، کراچی، ۱۹٦۱ م، ص ۲٥؛ بختاور خان، ۱٦۷/۱؛ شاه نواز خان، نوّاب صمصام‌الدّوله، *مآثرالامرا*، به کوشش مولوی عبدالرّحیم، کلکته، ۱۸۸۸ م، ۸۰۰/۱.

۴. بختاور خان، ۱٦۷/۱؛ شاه نواز خان، همانجا.

۵. بختاور خان، همانجا، شاه نواز خان ۸۰۱؛ طباطبایی ۳۲٦/۱.

۶. نایینی، مقدمهٔ *منتخبات آثار*، ص ۹.

مجمع *البحرین* و ترجمهٔ اوپانیشاد سبب رنجش جمعی از اهل شرع و علمای ظاهر شد، تا جایی که مورخی مانند منشی محمّد کاظم بن امین مؤلّف *عالمگیرنامه* او را منحرف از دین خوانده که حتّی فرایض دینی خود را به جا نمی‌آورد[۱]. پیش از این داراشکوه خود بر این مخالفت‌ها آگاه بود، چنانکه در رباعی چنین سروده بود:

کـافر گفتـی تـو از پـی آزارم　　این حرف ترا راست همـی پنـدارم
پستی و بلندی همه شـد همـوارم　　من مذهب هفتاد و دو ملّـت دارم[۲]

میزان حساسیت مخالفان بر رفتارهای داراشکوه چنان بود که حتی مصاحبت و دوستی او با مجذوبانی چون محمّد سعید مشهور به «سرمد کاشانی» از شاگردان ملّا صدرای شیرازی و میرزا ابوالقاسم فندرسکی که به هند مهاجرت کرده بود سبب شد تا به او نسبت دهند که با مجانین حسن اعتقاد دارد و از صحبت آنها لذّت می‌برد. امّا بیم از داراشکوه مانع آسیب رساندن به سرمد کاشانی می‌شد[۳].

حکم اعدام داراشکوه تأیید شد و اورنگ‌زیب نیز دستور قتل او را صادرکرد و آخر روز چهار شنبه ۲۱ ذی‌الحجهٔ ۱۰٦۹ هجری همان روزی که شورش در شهر بپا شده بود، گروهی از معتمدان اورنگ‌زیب به زندان رفتند و در حالی که داراشکوه شجاعانه از خود دفاع می‌کرد او را به قتل رساندند[٤]. جسد او را به اتهام کافر بودن غسل ندادند امّا ظاهراً علت واقعی آن این بود که او را به طرزی فجیع کشته بودند و نمی‌خواستند خبر آن منتشر شود به ویژه که شاهجهان هنوز زنده بود و این خبر باید از وی نیز پنهان می‌ماند[٥].

داراشکوه را در زیر گنبد مقبرهٔ همایون دفن کردند روز دیگر نیز پسرش سپهر شکوه را به دستور اورنگ‌زیب به قلعه گوالیار منتقل کردند[٦]. اگرچه بنا به سیاست

---

۱. به نقل از نایینی، *مقدمهٔ سراکبر*، ص ۱٦٥.
۲. حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ ش، ص ۸٤
۳. نایینی، همان، ص ۳۰–۱۲۹.
۴. بختاور خان، شاه نواز خان، طباطبایی، همانجاها.
۵. نایینی، همان، ص ۲–۱۹۱.
۶. مستعد خان، ص ۲٦.

حکومت وقت، بختاور خان سعی کرده نشان دهد که محرک این شورش در شهر یک نفر بود که برای عبرت دیگران مجازات شد[1] امّا روایت طباطبایی صحیح‌تر می‌نماید که به فرمان اورنگ‌زیب و تأیید علما برخی از شورشیان شهر نیز به قتل رسیدند[2]. امّا در عوض به سرعت مناصب و پاداش‌های هنگفتی به بهادر خان؛ ملک جیون و دیگر راجه‌هایی که در دستگیری داراشکوه نقش داشتند، داده شد[3].

یک سال بعد سرمد کاشانی نیز به حکم ملّا عبدالقوی و موافقت دیگر علما به اتهام انکار معراج کشته شد در حالی که به گفته شاه نواز خان «عمده سبب قتل او مصاحبت داراشکوه بود»[4].

این چنین بود که داراشکوه به اتهام کفر و زندقه امّا در حقیقت به دلایل سیاسی در راه آرمان خود جان باخت. اهمیّت داراشکوه در این است که با استفاده از موقعیّت سیاسی خود و با عشق والایی که به هدف خود داشت، موفق شد به جز تألیف و ترجمهٔ آثاری مهم ، تا حد امکان یک بار دیگر روح تسامح مذهبی دورهٔ اکبر را زنده کند و مروّج و تأثیر گذار فرهنگ عشق و دوستی و زندگی تضادها و کشمکش‌های بیهوده باشد. او به این نقش خود واقف بود چنانکه *حسنات العارفین* آورده که "شبلی خطبهٔ وحدت را بر منبر آورد و من بر تخت آوردم. معراج و سلطنت توحید آن بود که بر تخت ظاهر شود"[5] و در این راه از هیچ ملاحظه‌ای واهمه نداشت. چنانکه می‌گفت «حق گفتن را چه ملاحظه از کس و گوینده را الله بس»[6]. امّا گویا خود از ثمرهٔ تلاش‌هایش راضی نبود چون در یکی از اشعارش چنین آورد.

حـرف وحـدت نکـرد هـیچ اثـر   هر قدر گفته شد به بانگ بلنـد[7]

---

۱. بختاور خان، ۱۶۹/۱.
۲. طباطبایی، همانجا.
۳. مستعد خان، ص ٦–۲۵؛ بختاور خان، ۸/۱–۱٦۷.
۴. شاه نواز خان، ۲۲۷/۱.
۵. نایینی، مقدمهٔ مجمع *البحرین*، ص سی.
۶. همانجا.
۷. داراشکوه، دیوان، ص ۳۵.

امّا پس از گذشت قرن‌ها هنوز چهرهٔ داراشکوه به عنوان یکی از عاشقان حق و زندگی صلح‌آمیز انسانها و بانیان اصلی عرفان تطبیقی که در دورهٔ کوتاه زندگی خود تمامی تلاشش را جهت رفع تضادها و زندگی مسالمت‌آمیز انسانها انجام داد، از درخشش خاصی برخوردار است و اندیشهٔ والای او که میراث فرهنگ و تمدن غنی موحدان هند و عرفای اسلامی بود و در آثارش به خوبی متجلّی است به عنوان یک اندیشهٔ والای انسانی در میان اندیشمندان و متفکران جهان تداوم دارد.

منابع

۱. بختاور خان، محمّد: *مرآة العالم* (تاریخ اورنگ‌زیب)، به کوشش ساجده س، علوی، لاهور، ۱۹۷۹ م، جلد اول.

۲. جلال نایینی، سیّد محمّد رضا: *منتخبات آثار*، تهران، ۱۳۳۵ هـ ش.

۳. حکمت شیرازی، دکتر علی اصغر: *سرزمینِ هند*، تهران، ۱۳۳۷ هـ ش.

٤. خافی خان نظام‌الملکی، محمّد هاشم خان (م: ۱۱٤٤ هـ): *منتخب‌اللباب*، تصحیح مولوی کبیرالدّین احمد و مولوی غلام قادر، آشیاتیک سوسایتی بنگاله، کلکته، ۱۸٦۹ م.

۵. شایگان، داریوش: "محمّد داراشکوه بنیانگذار عرفان تطبیقی" نامهٔ شهیدی، به کوشش علی اصغر محمّد خانی، تهران، ۱۳۷٤ هـ ش.

٦. طباطبایی عظیم‌آبادی، نوّاب سیّد غلام حسین خان (م: ۱۲۳۰ هـ/۱۸۱۵ م.): *سیرالمتأخرین*، مطبع نول‌کشور، لکهنو.

۷. عبدالرزّاق اورنگ‌آبادی، صمصام‌الدّوله شاهنواز خان عبدالرزّاق بن میر حسن علی: *مآثرالامرا*، به کوشش مولوی عبدالرّحیم، کلکته، ۱۸۸۸ م.

۸. قادری هندی، شاهزادهٔ محمّد داراشکوه: دیوان داراشکوه، به کوشش احمد نبی خان، لاهور، ۱۹٦۹ م.

۹. قادری هندی، شاهزادهٔ محمّد داراشکوه: *سرّ اکبر* (ترجمهٔ اوپانیشاد)، به کوشش تاراچند و سیّد محمّد رضا جلالی نایینی، تهران، ۱۳۵٦ هـ ش.

۱۰. قادری هندی، شاهزادهٔ محمّد داراشکوه: *سفینة الاولیا*، نول کشور، ۱۸۸٤ م.

۱۱. قادری هندی، شاهزادهٔ محمّد داراشکوه: مجمع *البحرین*، به کوشش سیّد محمّد رضا جلالی نایینی، تهران، ۱۳٦٦ ه ش.

۱۲. کنبوی لاهوری، محمّد صالح (م: ۱۰۸۵ ه): *عمل صالح* موسوم به *شاهجهان‌نامه*، حواشی دکتر غلام یزدانی، تصحیح دکتر وحید قریشی، مجلس ترقی ادب، لاهور، جلد اول ژانویهٔ ۱۹٦۷ م.

اخوّتِ جهانی در متونِ باستانی ایران

فاطمه سمواتی *

در متون باستانی ایران، به خصوص متن‌های اوستا و در آیین مهر و مزدیسنا، همواره سخن از برادری جهانی آمده است. نخستین باور به اخوّت جهانی در موعودهای نجات دهنده‌ی آیین مهر و مزدیسنا نمودار شده است. سوشیان یا سوشیانس نام سه موعود زردشتی است که از آیین مهر نشأت گرفته که در آخرین سه هزاره‌ی عمر جهان ظهور خواهند کرد و جهان را به سوی اخوّت جهانی و برادری سوق خواهند داد و هم‌چنین گیتی را از بدی و فساد و ستم رهایی خواهند بخشید. این نام در کتاب اوستا به صورت سوشیانت[1] و در پهلوی به صورت‌های سوشیونس آمده و معنی آن سود رساننده است. در بخش گات‌ها (سروده‌های زردشت) به صورت مفرد و هم جمع به کار رفته و در هر جای اوستا که مفرد آمده، از آن آخرین موعود اراده شده است. نام سومین سوشیانت در اوستا اَستَوَت اِرتَه[2] به معنی کسی که مظهر قانون مقدّس است و نام مادر او اِرْدَتْ فِذْرِی[3] یعنی کسی که مایه‌ی آبروی پدر است و عنوان او ویسپ تئوروئیری[4] یعنی شکست دهنده‌ی همه می‌باشد.

در زامیادیشت محل ظهور او از شرق و کنار دریای کیانسیه یاد شده و چنین آمده است: هنگامی که استوت ارت، پیک مزدا اهورا پسر ویسپ تئوروئیری از آب کیانسیه به درآید، گرز پیروزمند، آزنده گرزی که فریدون دلیر داشت، هنگامی که اژی دهاک

---

* دانشجوی تاریخ دانشگاه دهلی، دهلی.

1. Saošyānt.
2. Astvat ereta.
3 Eredat Fezri.
4. Vispa taur vairi.

کشته شد، او دروغ را از این جا، از گیتی راستی، بیرون خواهد کرد. او با دیدگان خرد بنگرد به همه‌ی آفریدگان. او با دیدگان بخشایش سراسر جهان مادی را خواهد نگریست. یاران استوت ارت پیروز مند به در خواهند آمد و هرگز سخن دروغ بر زبان نیاورند. منش بد شکست خواهد یافت. منش خوب به آن چیره خواهد شد. سخن راست بر دروغ چیره خواهدشد. خرداد و امرداد، گرسنگی و تشنگی را شکست خواهند داد. اهریمن بدکنش ناتوان رو به گریز خواهد نهاد.

در فروردین یشت مادر سوشیانت چنین مورد ستایش قرارگرفته: فَروهر پاکدین دوشیزه اردت فذری را می‌ستاییم کسی که هم‌چنین ویسپ تئوروئیری نامیده می‌شود. از این جهت که کسی را خواهد زایید که همه‌ی آزارهای دیوها و مردمان را دور خواهد نمود.

در بندهشن زادگاه سوشیانس، خونیرث (ایران) یادشده و چنین آمده که سوشیانس اندر خونیرث زاده شود که اهریمن را نابود کند و رستاخیز و تن پسین کند.

در زندوهومن یسن نیز پس از ظهور سوشیانس، نابودی فریب و پتیاره (اهریمن)، سوشیانس آفریدگان را پاک کرده و رستاخیز و تن پسین خواهد بود. در مینوی خرد، کیخسرو از یاران سوشیانس یاد شده است که به یاری خرد می‌تواند رستاخیز و تن پسین را انجام دهند.

هوشیداران نیز نام دیگر سوشیانس است. سه موعود زردشتی که به نام‌های هوشیدر، هوشیدر ماه و سوشیانس ذکر شده است.

در وندیداد، زردشت نابودی آفرینش دیوها و دیو ناسو و خنثی تی پری را تا ظهور ساشیانس پیروزمند که از شرق ظهور خواهد کرد درخواست می‌کند.

در زامیاد یشت آمده: فرّکیانی نیرومند مزدا آفریده را می‌ستائیم که به سوشیانت پیروزمند و به سایر دوستانش تعلّق خواهد داشت، هنگامی که گیتی را نوسازد یک گیتی پیر نشدنی، نه مردنی، نه گندیدنی، نه پوسیدنی، جاودان، زنده‌ی جاودانی بالنده، کامروا در آن هنگامی که مردگان دگرباره برخیزند و به زندگانی بی‌مرگی روی کند. پس آنگاه سوشیانت به درآید و جهان را به آرزوی خود تازه کند. پس جهانی که فرمانبردار راستی و برادری است فنا ناپذیر گردد. دروغ دگر باره به همان جایی رانده شود که از

آن جا از برای آسیب رساندن به راستی پرستان و نژاد و هستی وی آمده بود، تباهکار و نابود خواهد گردید. فریفتار رانده خواهد شد.

درویسپرد، مرد و زن پاک و پارسایی که به سپندار مد و سخن سوشیانت پایدار است ستوده شده.

در کتاب هفتم دین کرد از هوشیداران به تفصیل سخن رفته و مطالبی آمده است. واژه سوشیانت در دیگر ادیان نیز نمود دارد هم چون مسیح در انجیل، کورش در تورات مهدی(ع) در اسلام. در سنّت یهودی مسیح به صورت پسر یوسف و پسر داوود درآمده است. همه‌ی سوشیانت‌ها از مادران باکره‌زاده می‌شوند.

در اوستا، فرشکرد[1] به معنی رستاخیز و نو تجدیدکردن و برادری و اخوّت جهانی و برپاداشتن رستاخیز و با آراستن و نوکردن و تجدید و تصفیه‌ی جهانی است. این نام در اوستا به صورت فرشوکرتی[2] و در پهلوی فرشکرت[3] و در فارسی فرشکرد[4] گفته می‌شود. در یسنا، هات ۶۲ فرشکرد به معنی رستاخیز به کار رفته است و در فروردین یشت، اهورامزدا به زردشت می‌گوید: فروهری که به سوشیانت‌های نوکننده‌ی جهان (فرشکرد) تعلّق دارند، قوی‌تر از فروهرهایی هستند که مرده‌اند.

در زامیاد یشت فرّی که به ایزدان مینوی و جهانی و سوشیانت‌ها که نوکنندگان هستند، تعلق دارد ستوده شده است.

در بندهشن ایزد هوم درمان بخش، فرشکرد کرداری را به عهده دارد و نیز چنین آمده که اندر آن فرشکرد کرداری آن مردم پارسا که زنده‌اند پانزده مرد و پانزده دختر به یاری سوسیانش رسند.

فرشکرد کرداران جاویدانانی هستند که در دوران فرشکرداری (باز آراستن جهان، رستاخیز) به یاری سوشیانت‌ها می‌رسند. در مینوی خرد از امتیازاتی که به کیومرث نسبت داده است که فرشکرد کنندگان نران و مادگان از تن او آفریده شده‌اند.

---

1. Fraškard.
2. Frašo Kereti.
3. Fraškart.
4. Fraškard.

نام تعدادی از فرشکرداران در نوشته‌های پهلوی آمده است.

جاویدان یا جاودانیان، قهرمانان دوره‌ی باستان هستند که در خواب ممتدی فرورفته‌اند تا در دوره‌ی آخرالزمان به یاری هوشیداران آیند و جهان را از ظلم و از جور برهانند. کریستن سن می‌نویسد: اصل موضوع در این عقیده عبارت است از یک اندیشه. ممکن است که مخصوصاً در میان اقوام هندو اروپایی رواج داشته و راجع به قهرمانی است که بدون مرگ در خواب ممتدی فرورفته و در روز بلا و محنت عالمیان، از جای برمی‌خیزد تا ملّت خود را به جانب پیروزی هدایت کند.

نام تعدادی از جاویدان‌ها در نوشته‌های پهلوی از قبیل دین کرد، داتستان دینیک، بندهشن، زند و هومن یسن و مینوی خرد آمده است. در بندهشن نام بزرگان جاویدانان که در خونیرث هستند چنین آمده: پشوتن گشتاسپان که چترومان[۱] خوانند به کنگ دژبامی اغریرث پشنگان او را گوپت شاه[۲] هم خوانند به سرزمین سیستان. فرتشت جمنیان[۳] به دشت پیشانی.

اشم یماهوشت[٤] بدان جا که رود ناوتاک خوانند. ون جویت پیش[٥] به ایرن ویج. اروتدنر[٦] زدشتیان به وَرجمکرد.

گروهی نیز بیهوشند (بی‌مرگند)، چون نرسی دیونگهان، تویس نوذران. گیوگودرزان بئرزد کوخشش کردار[٧]، اشه وزد[٨]، پورودخشتان که همه به فرشکرد کرداری به یاری سوشیانس برسند.

از مشهورترین جاویدان‌ها سام یا گرشاسب است که در دشت پیشانی به حالت بوشاسب می‌باشد و سرانجام دهاک (ضحاک) را خواهد کشت.

---

1. Čatruman.
2. Gupatšā.
3. Fratāšt-i-xambiyān.
4. Aēšm-i-yēmehušt.
5. Van-I-jvitbēš.
6. Urvatanar.
7. Bairazd-i-kūxšišhkartar.
8. Aša-vazd-I-puru dhā xštān.

در سوتکرنسک، تفسیر پهلوی دین کرد و نیز داتستان دینیک، نام کیخسرو، کیومرث، جمِ زردشت نیز آمده است.

در آیینِ مزدیسنا «اشا» پویایی، تکامل و قانون راستی و داد برای برادری و اخوّت جهانی آمده است. «اشا» عمل به راستی، در اندیشه، گفتار و کردار، دادگری است. هیچ کنشی راست نیست مگر آن که با قانون «اشا» سازگار باشد.

در میان فروزه‌های اهورایی، «اش» پس از خرد نام‌برده شده است. گو این که گات‌ها بیش از خرد و همه‌ی فروزه‌های دیگر خدایی، از اشا نام‌برده است.

اشا چکیده‌ی دین زردشتی است. قانون علت و معلول است که هنجار اهورایی، اخلاقی و اجتماعی را در آفرینش سامان می‌دهد. بنا به گات‌ها خواست اهورامزدا و اشا یکی است.

اهورامزدا جهان را در اندیشه‌ی وهومن پدیدآورد. در وجدان دَانا شکل داد. در آفرینندگی سپنتامینو آشکارکرد و برابر با قانون راستی به گردش گذاشت تا با هم‌آهنگی آرمیتی به سوی رسایی و جاودانی (خرداد و امرداد) پیش رود.

درگات‌ها آمده است که اشوزردشت پیش از برگزیده شدن به پیامبری بر طبق «اش» رفتار می‌کرده است. اشوزردشت تجسّم اشا در این جهان بوده است.

در ایران باستان، در آیین مهر و زردشت، انجمن مغانه نخستین انجمن دینی برپایه‌ی «اشا» بوده که پایه‌گزار یگانگی و برادری جهانی بوده است.

شالوده‌ی انجمن مغان، چنین بوده است که پیوسته پاک‌ترین و ارزشمندترین و پارساترین مردمان، به این سازمان می‌پیوسته‌اند. آمدن به این سازمان نیز بسی دشوار بوده و گذشتن از گام‌هایی و آزمایش‌های سختی، برای آمدن به این سازمان انجام می‌گرفته است.

مغان ایرانی، پیش از زردشت، پیرو آیین‌های کهن بوده‌اند و پس از پیدایی زردشت به پیشوایی این دین درآمدند.

زردشت یاران خوددار به سه گروه بخش کرده بود: ا. خَ ی تو: یا خودی، که نزدیک‌ترین کسان به او بودند. ۲- وِرزِن: یا ورزندگان، که کشاورزان و دام‌پروران و

کارکنان کارهای سودمند دیگر بودند. ۳- ائی ری ی مَ نَ: یا آریامنش، که از دوستان و یاوران زردشت بودند.

زردشت انجمنی از یاران خود و نزدیک را بنیاد نهاد که آنان را مَگَ یا مغ خواند: این یاران خودی همان کسانی بودند که نخست پیام زردشت را نیک دریافتند.

سیسرو، سخنران بزرگ رومی می‌گوید: مغان ایرانی، از دانشمندان و فرزانگان هستند، کسی پیش از آموزش‌های آنان به پادشاهی ایران نمی‌رسد.

نویسندگان کهن مغان را پیرو زردشت و برخی زردشت را بنیان گزار آیین مغان دانسته‌اند، اما راستی این است که خود زردشت از مغان بود که به فرمان مغان و انجمن مغان، فرزان و فلسفه‌ی تازه یی را به نام مزدیسنا پایه گزاری کرد. مغان یکی از شش گروه بزرگ ماد بودند.

مغان به خاطر مقام والایی که داشتند، باید دارای پانزده فروزگان می‌بودند، از جمله:

۱- اویژه هیم = نیک خوی و پاک خیم.
۲- آسنوده خرد = دارای خرد و هوش اهورایی.
۳- دین آراستار = آراینده‌ی دین.
٤- یزدان منیدار = همیشه به یاد خدا بودن.
۵- مینو و نیشن = بینای مینوشناس.
٦- پاک منش.
۷- راست گوشن = راستگو.
۸- خردی کُنشن = کارها را از روی خرد انجام دهد.
۹- یوژه داثرِه تن = دارای تن و جامه ای پاک.
۱۰-شیواهزوان = سخنران و سراینده‌ی اوستا با آهنگ شیوا.
۱۱-نرم سنگ = از بر خواننده‌ی اوستا.
۱۲-پادیاب سازشن = دارای جایگاه پاک و بی‌آلایش.
۱۳-درست اوستا = اوستا را به درستی بخواند.
۱٤-نیک نیرنگ = آیین و نیرنگ‌های دینی را به خوبی انجام دهد.
۱۵-نام خورشن = همیشه در خوراک خوردن از پرخوری پرهیز کند.

نخستین مغان آریایی را می‌توان امشاسپندان دانست. چرا که هفت ایزد آریایی بودند. امشاسپندان که به انجمن مادینه‌گان نیز مشهور بود، زاینده‌ی نیکی‌ها و آفرینش بودند.

انجمن پیروان میترا یا مهر، انجمن مغانه یا انجمن برادری و برابری نام داشت.

همه‌ی پادشاهان بافر ایران، بیش از همه از سوی انجمن مغان برگزیده می‌شدند و سپس پروانه‌ی پادشاهی می‌گرفتند. پادشاهان نیز بدون گرفتن فرمان و اجازه، از انجمن مغان نمی‌توانستند کاری به انجام برسانند.

منابع

۱. آموزگار، دکتر ژاله: *ارداویراف نامه*، *فلیپ زینو*، انجمن ایران‌شناس فرانسه، انتشارات معین، تهران، ۱۳۷۲.
۲. بنونیست، امیل: *دین ایرانی بر پایه‌ی متن‌های کهن یونانی*، ترجمه‌ی: بهمن سرکاراتی، نشر دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰.
۳. پورداوود، ابراهیم: *یسنا*، تهران، ۱۳۴۰.
٤. پورداوود، ابراهیم: *یسنا*، ج ۲، تهران، ۱۳۳۷.
۵. پورداوود، ابراهیم: یشت‌*ها*، طهوری، تهران، ۱۳۴۷.
٦. تیبرگ، هـ . س: *دین‌های ایران باستان*، ترجمه: سیف‌الدّین نجم‌آبادی، انتشارات مرکز ایران مطالعه‌ی فرهنگ‌ها، تهران، ۱۳۵۹.
۷. جامی، مهندس احمد: *بغ مهر*، نگارنده، تهران، ۲۵۳۵.
۸. جان هیلز: *شناخت اساطیر ایران*، با برگردان: دکتر ژاله آموزگار و دکتر احمد تفضّلی، کتاب‌سرای بابل و نشر چشمه، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۱.
۹. راشد محصل، محمّد تقی: *زند بهمن یسن*، مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
۱۰. رقیه، دکتر بهزادی: *بندهشن هند*، مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
۱۱. شاهرخ، کیخسرو: *آیینه آیین مزدیسنی*، تهران، ۱۳۳۷.
۱۲. شهمردان، رشید: خرده *آوستا*، تهران، ۱۳۷۲.

۱۳. صفا، دکتر ذبیح‌الله: *مزداپرستی در ایران قدیم*، انتشارات شرکت مؤلّفان و مترجمان ایران، تهران، ۱۳۵۷.
۱٤. صفی‌زاده، دکتر فاروق: *انجمن مغانه*، نشر ابریشم، تهران، ۱۳۸۰.
۱۵. صفی‌زاده، دکتر فاروق: *برگردان نامه‌ی سپند آوستا*، بمبئی، هند، ۱۹۹۲.
۱٦. عفیفی، دکتر رحیم: *اساطیر و فرهنگ ایران*، توسن، ۱۳۷۴.
۱۷. فره‌وشی، دکتر بهرام: *ایرانویچ*، دانشگاه تهران، چاپ سوم ۱۳۷۰.
۱۸. فره‌وشی، دکتر بهرام: *جهان فروزی*، انتشارات کاریان، چاپ دوم ۱۳٦٤.
۱۹. قائمی، محمّد: *ادبیات باستانی ایران*، کتابفروشی تأیید، اصفهان، ۱۳۴۸.
۲۰. کرسیتن سن، آ: *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه: رشید یاسمی، ابن سینا، تهران، ۱۳۴۵.
۲۱. گیرشمن، ر: *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه: دکتر محمّد معین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
۲۲. معین، دکتر محمّد: مزدیسنا *و ادب پارسی*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۸.
۲۳. موله، م.: *ایران باستان*، ترجمه: دکتر ژاله آموزگار، توس، تهران، ۱۳۶۳.
۲٤. هدایت، صادق: *زند و هومن یسن*، امیرکبیر، تهران، چاپ سوم ۱۳۴۲.
۲۵. هنینگ، و. ب: زردشت *سیاستمدار یا جادوگر*؟ ترجمه: دکتر کامران فانی، تهران، ۱۳۵۷.

26. Boyce, M.: *Zoroastrians, their Religious Belefs and Practices*, London, 1979, repr. 1987.
27. Cameron, C, G.: *History of Early Iran*, Chicago, 1936.
28. Campbell, L.A.: *Mithraic Iconography & Ideology*, Leiden, 1968.
29. Catnoy, A. J: *The Moral Deities of Iran and their Origins*. A.j. th. Jan. 1917.
30. Darmesteter, J.: *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877.
31. Darmsteter, J.: Ledieu supreme dans la mythologie aryenne ln Essais orientaux James Darmesteter.
32. Duchesne – Gullemin, J.: *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958.
33. Geldner K.: Der Rigveda… ins Deutsche Übersetzt, Harvard Oriental Series, 3 Vols, 1951.
34. Gershevitch, J.: *The Avestan hymn to mithra*, Cambridge, 1959.
35. Gray, L.H.: *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay, 1925.
36. Hertel. J.: *Die Sonne und Mithra im Awesta*, Leipzig 1927.
37. Jackson, A.V.W.: *Persian Past and Present*, New York & London, 1909.
38. Miellet, A.: *Le dieu indo-Iranien Mitra*, J.A.XE. Sen. X. 1907.
39. Modi, J.J.: *The Religious Ceremonies and Customs of Parsees*, 2nd ed., Bombay, 1937.
40. Moulton, J.H.: The Treasure of the Magi, London, 1917.
41. Saxl, F.: *Mithras Typenge schich tlich untersuchunger*, Berlin, 1931.



The quarterly Journal of
Persian Culture, Language and Literature
No. 31, Autumn 2005

THIS SPECIAL ISSUE CONTAINS THE ARTICLES PRESENTED IN THE SEMINAR ON THE ROLE OF PERSIAN SUFISTIC LITERATURE CREATING GLOBAL BROTHERHOOD

……………………………………………………………

Published by
Centre of Persian Research
Office of the Cultural Counsellor, Islamic Republic of Iran, New Delhi
Chief editor and publisher: Morteza Shafiee Shakeeb
Editor: Seyed Bagher Abtahi
Managing Director: Abdollah Ataei







Title calligraphy: Kaveh Akhavein
Designing of the cover page: Majid Ahmady & Aisha Fozia
Composing and page setting: Abdur Rehman Qureshi
Printed at: A.S. Typesetter, Chandni Chowk, Delhi-110 006



18, Tilak Marg, New Delhi-110 001
Tel.: 23383232-4, Fax: 23387547

qandeparsi@iranhouseindia.com
http://www.iranhouseindia.com



THE QUARTERLY JOURNAL OF
PERSIAN CULTURE, LANGUAGE AND LITERATURE
NO. 31, AUTUMN 2005

THIS SPECIAL ISSUE CONTAINS THE ARTICLES PRESENTED IN THE SEMINAR ON THE ROLE OF PERSIAN SUFISTIC LITERATURE CREATING GLOBAL BROTHERHOOD

The publication of ***Qand-e-Parsi*** is an attempt to introduce the valuable work of Indian scholars and writers in Persian, and also of some noted Iranian scholars from the medieval to the modern period. This journal will also undertake to publish the biographies of the scholars who have produced their valuable work in Persian, particularly those from India.

It is not necessary that the Cultural Counsellor agrees with the views expressed in this Journal.
The editor of *Qand-e-Parsi* is entitled to edit all the articles.

Centre of Persian Research
Office of the Cultural Counsellor
Islamic Republic of Iran
New Delhi